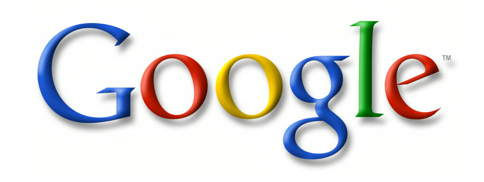


18289

THIS "O-P BOOK" IS AN AUTHORIZED REPRINT OF THE ORIGINAL EDITION, PRODUCED BY MICROFILM-XEROGRAPHY BY UNIVERSITY MICROFILMS, INC., ANN ARBOR, MICHIGAN, 1963

W.911888
OP.18289

Л. Аксельродъ (Ортодоксъ)

Философскіе очерки

Отвѣтъ философскимъ критикамъ историческаго матеріализма

Изданіе М. М. Дружининой и А. Н. Максимовой

1906



Л. Аксельродъ (Ортодоксъ)

Философскіе очерки

Отвѣтъ философскимъ критикамъ историческаго матеріализма

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Изданіе М. М. Дружининой и А. Н. Максимовой
1906

Типографія Н. Н. Фридберга, СПБ., Б. Сампсоніевскій, 62.

Оглавленіе.

Стр.

Предисловіе VII

Двойственная истина въ современной нѣмецкой философіи . . . 1

Почему мы не хотимъ идти назадъ? 93

О нѣкоторыхъ философскихъ упражненіяхъ нѣкоторыхъ „критиковъ“ 130

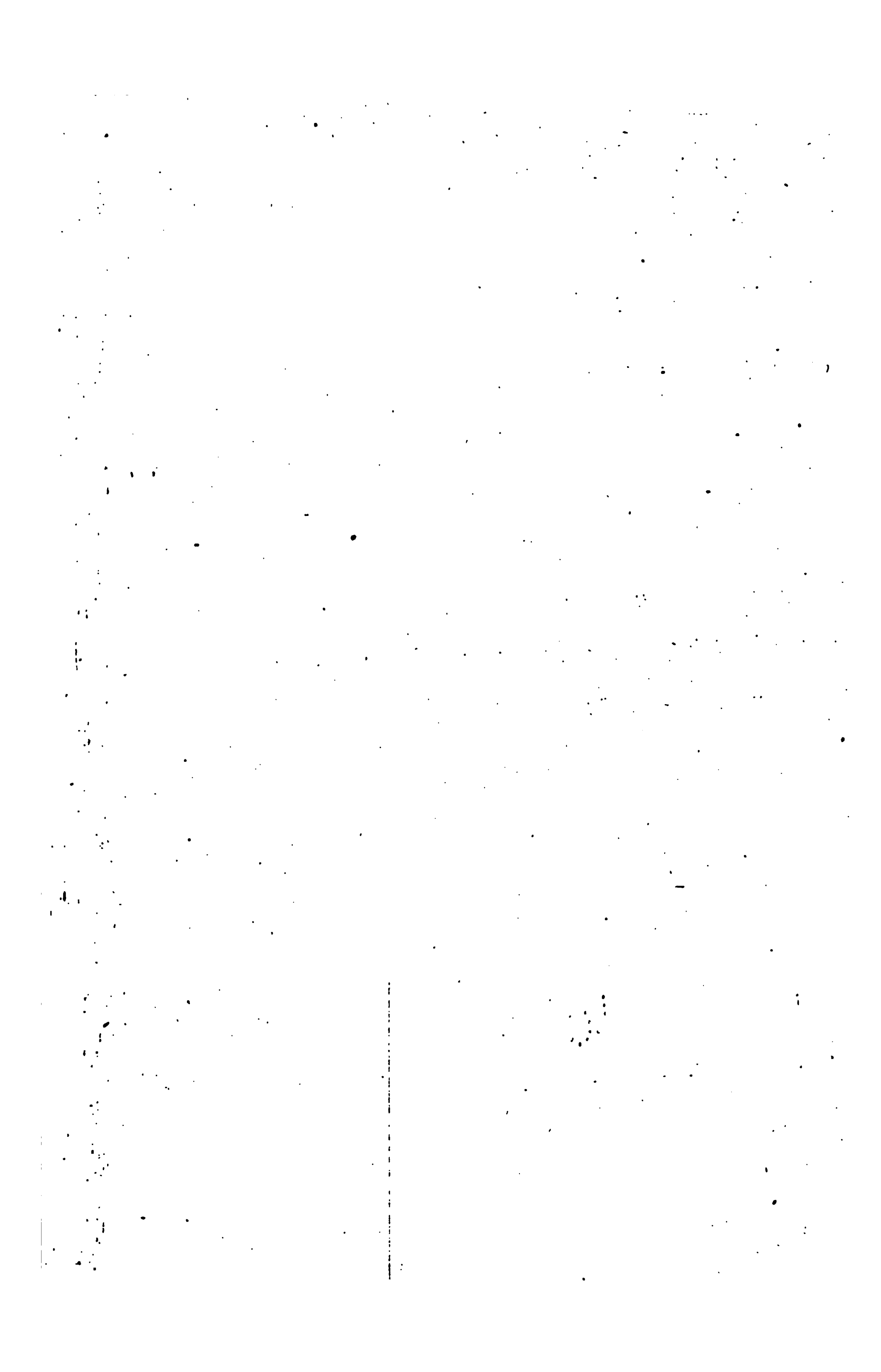
Новая разновидность ревизіонизма 171

Опытъ критики критицизма. 185

Приложеніе. Еще одинъ критикъ Маркса 225

Посвящаю этотъ сборникъ моему дорогому учителю Георгію Валентиновичу Плеханову въ знакъ глубокой благодарности.

Авторъ.



Предисловіе.

Въ этотъ сборникъ вошли пять статей, которыя были напечатаны въ разное время въ разныхъ періодическихъ изданіяхъ. Первая же статья сборника, „Двойственная истина въ современной нѣмецкой философіи“, написана теперь и появляется въ печати впервые,

Несмотря на то, что эти статьи посвящены критикѣ различныхъ авторовъ, сборникъ представляетъ собою единое цѣлое, такъ какъ въ общемъ всѣ статьи занимаются критикой современныхъ идеалистическихъ теченій и защитой діалектическаго матеріализма. Но это же самое обстоятельство сдѣлало неизбѣжнымъ повтореніе—хотя незначительное—нѣкоторыхъ положеній, вызванное сходствомъ направленій разбираемыхъ мною авторовъ. Повторены также въ первой и послѣдней статьяхъ нѣкоторые главные принципы ученія Канта и нѣкоторыя цитаты изъ „Критики чистаго разума“. Эти положенія имѣютъ главное, первостепенное значеніе въ критической философіи, и потому до такой степени связаны со всѣмъ ходомъ мысли этого ученія, что я ихъ никоимъ образомъ не могла опустить въ первой статьѣ, несмотря на то, что они отмѣчены въ послѣдней. Кромѣ того, всѣ повторенныя положенія имѣютъ иное значеніе въ каждой отдѣльной статьѣ, такъ какъ они связаны съ различными оттѣнками идеалистической философіи и преслѣдуютъ такимъ образомъ въ каждой изъ нихъ особую критическую цѣль. Это, несомнѣнно, читатель замѣтитъ, и потому, надѣюсь, не поставитъ мнѣ въ упрекъ повтореніе этихъ мѣстъ.

Еще два слова. Я позволила себѣ помѣстить въ этотъ сборникъ небольшую статью: „Новая разновидность ревизіонизма“. Очень прошу читателя не забывать о ея глав-

ной цѣли. Какъ это замѣчено въ этой же статьѣ, я не имѣла въ виду изложеніе и критику теоріи познанія Авенаріуса и Маха. Моя задача состояла лишь въ томъ, чтобы показать невозможность построенія матеріалистическаго объясненія исторіи на основѣ субъективной теоріи познанія эмпиріомонизма. Эта скромная задача можетъ быть, какъ мнѣ кажется, выполнена въ небольшой статьѣ. Ибо всякій мыслящій человѣкъ легко пойметъ, что *признаніе объективной закономѣрности въ исторіи не можетъ уживаться съ отрицаніемъ дѣйствительности природы и объективной закономѣрности вообще*, короче, что „махизмъ" является прямой противоположностью марксизма. Кромѣ того статья „О нѣкоторыхъ философскихъ упражненіяхъ нѣкоторыхъ критиковъ", занимающаяся опроверженіемъ основныхъ положеній имманентной философіи, опровергаетъ также главные принципы міровоззрѣнія Маха, такъ какъ имманентная философія тождественна по своему существу съ философскими взглядами послѣдняго. Нѣкоторымъ доказательствомъ философской солидарности Маха съ главнымъ представителемъ имманентной школы, Вильгельмомъ Шуппе, можетъ служить хотя бы то обстоятельство, что Махъ посвятилъ свое произведеніе: „Erken[illegible] und Irrtum etc" (Leipzig 1905) философскому учителю г. П. Струве—Шуппе. Если философскій учитель г. Богданова посвящаетъ свое произведеніе учителю „критическаго періода" г. П. Струве, то г. Богдановъ долженъ послѣдовать примѣру своего учителя и посвятить свои произведенія русскому ученику Шуппе, г. П. Струве.

Авторъ.

Бернъ, апрѣль 1906.

Двойственная истина въ современной нѣмецкой философіи.

Das richtige Denken ist das Kennen und Erkennen der Sache, und unsere Erkenntniss soll daher wissenschaftlich sein. *) *Hegel.*

I.

Всѣ крупные философскіе писатели нашего времени констатируютъ фактъ сильнаго оживленія въ философской мысли. И каждый изъ этихъ писателей старается дать объясненіе философскому возрожденію.

Вундтъ и за нимъ Кюльпе полагаютъ, что причину этого характернаго, знаменательнаго явленія слѣдуетъ искать, съ одной стороны, въ преувеличенномъ увлеченіи чистымъ эмпиризмомъ, съ другой стороны, въ основныхъ и вѣчныхъ свойствахъ человѣческаго духа. Современная положительная наука развѣтвляется на безчисленное множество областей. Каждая отдѣльная область, обогащаясь все болѣе и болѣе новыми изслѣдованіями, достигла такихъ широкихъ размѣровъ, что недостаточно человѣческой жизни для того, чтобы овладѣть ею всецѣло. Нѣтъ поэтому ни малѣйшей возможности выработать себѣ общее міросозерцаніе на почвѣ точнаго опыта. Наша же нравственная и духовная природа насквозь проникнута неизмѣннымъ и непреодолимымъ стремленіемъ объяснить себѣ мірозданіе въ его цѣломъ. Человѣкъ хочетъ и долженъ опредѣлить свое мѣсто во вселенной, онъ нуждается въ полной, ясной и законченной оцѣнкѣ, какъ своего собственнаго бытія,

*) Истинное мышленіе состоитъ въ знаніи и познаніи вещи, и наше познаніе должно быть поэтому научнымъ.

такъ и бытія окружающагоміра. Эту основную потребность человѣческаго духа не могутъ успокоить сухіе и *равнодушные* выводы положительнаго знанія. Только метафизика, эта „царица всѣхъ наукъ“, способна пополнить этотъ пробѣлъ.

Въ такомъ же приблизительно смыслѣ высказались сотрудники сборника: „Zu Gedächtniss Kants“. Они признали прямо или косвенно настоятельную необходимость въ метафизикѣ, а нѣкоторые изъ нихъ пошли еще дальше: они требуютъ возрожденія религіи. Въ спеціальной брошюрѣ, опубликованной подъ опредѣленнымъ и яснымъ заглавіемъ „Kants Verhältniss zur Metaphysik“, Паульсенъ приходитъ къ заключенію, что Кантъ не только не разрушилъ метафизики, а, наоборотъ, далъ ей настоящее обоснованіе. Мало того, Паульсенъ доказываетъ и, по нашему мнѣнію, вполнѣ основательно, что система Канта проникнута по существу своему деизмомъ, и что она достигаетъ своего настоящаго завершенія въ вѣрѣ въ бога. Возстановивъ истинный смыслъ критической философіи въ ея цѣльномъ историческомъ видѣ, Паульсенъ зоветъ назадъ къ Канту, но къ Канту не «разрушителю» метафизики и «критику» религіи, а къ Канту обоснователю и той и другой.

Въ послѣднемъ своемъ произведеніи: „Einleitung in die Philosophie der Gegenvart“ Риль придерживается въ общемъ своей прежней позитивной точки зрѣнія. Тѣмъ не менѣе и этотъ позитивистъ сдѣлалъ огромные шаги по направленію къ метафизикѣ. Точная наука должна, по его мнѣнію, оставаться на позитивной почвѣ; природу необходимо разсматривать и изучать ея явленія посредствомъ механической причинности, коль скоро мы хотимъ добиться точныхъ, объективныхъ и вѣрныхъ результатовъ. Но точнымъ, положительнымъ опытомъ далеко не исчерпывается объемъ нашихъ духовныхъ стремленій. Есть другая, и для человѣка самая важная сфера познанія, которую нельзя объяснить съ помощью закона причинности. Точное изслѣдованіе говоритъ только о томъ, *что* и *какъ* происходило до сихъ поръ, но само по себѣ точное изслѣдованіе не даетъ намъ ни малѣйшаго указанія на то, что необходимо *должно* происходить. А вся наша практическая дѣятельность въ обширномъ смыслѣ этого слова имѣетъ своимъ предметомъ судьбы будущаго. Она сообразуется не только съ тѣмъ, что *было* и что *есть*, а сосредоточиваетъ свое главное вни-

маніе на томъ, что желательно осуществить, иначе говоря, вся практическая область имѣетъ дѣло не съ безразличнымъ бытіемъ, а съ желательными идеалами. Поэтому наши практическія задачи и историческія цѣли, наши нравственныя требованія и стремленія къ новымъ цѣнностямъ невозможно вывести на основаніи причинной необходимости, онѣ являются продуктомъ нравственной оцѣнки, имѣющей своимъ первоисточникомъ моральную волю.

Зиммель точно такъ же, какъ Паульсенъ, требуетъ полнаго возрожденія системы Канта. Но расходится онъ съ Паульсеномъ въ оцѣнкѣ пониманія задачъ этой системы. Между тѣмъ какъ первый подчеркиваетъ, главнымъ образомъ, метафизическіе и религіозные результаты критической философіи, второй выдвигаетъ на первый планъ ея *критическій методъ*. По мнѣнію Зиммеля, Кантъ далъ законченную и исчерпывающую картину міра. Только эта система способна удовлетворить какъ запросамъ точнаго знанія, такъ и стремленіямъ человѣческаго духа. Зиммель съ большой рѣзкостью оспариваетъ тотъ взглядъ, будто Кантъ съ самаго начала подчинилъ наше мышленіе нравственной волѣ. Напротивъ того, философъ съ помощью мышленія и строгаго критическаго анализа доказалъ необходимость признанія послѣдней. Надъ философскимъ предпріятіемъ Канта вовсе не господствовалъ категорическій императивъ, какъ это думаютъ многіе; наоборотъ, тщательное, критическое изслѣдованіе нашихъ познавательныхъ способностей привело мыслителя къ категорическому императиву. Слѣдовательно, такъ какъ въ основу системы Канта положенъ критическій методъ, то и ея метафизическіе выводы ничего общаго не имѣютъ со старой догматической метафизикой.

Объ отношеніи познанія къ метафизикѣ и религіи высказался также Рикертъ. Модный у нашихъ русскихъ «критиковъ» типичный «схоластъ», Рикертъ не совсѣмъ доволенъ ученіемъ Канта; онъ зоветъ къ Фихте. Привлекаетъ его въ системѣ геніальнаго идеалиста послѣдовательное теоретикопознавательное обоснованіе религіи. У Канта остались, по мнѣнію Рикерта, слѣды стараго догматическаго дуализма между нравственной волей и теоретическимъ разумомъ. Этотъ дуализмъ былъ окончательно уничтоженъ болѣе послѣдовательнымъ Фихте, который довелъ

1*

критическую философію до ея естественнаго, вѣрнаго и логическаго конца. Существенная поправка, сдѣланная Фихте къ философіи Канта, состоитъ въ томъ, что онъ связалъ теоретическій разумъ съ нравственной волей, *подчинивъ первый всецѣло второй*. Для Фихте, какъ извѣстно, сила обязательности, лежащая въ основѣ всякаго убѣжденія, не можетъ быть почерпнута изъ теоретическаго разума. Роль теоретическаго разума заключается только въ томъ, что онъ констатируетъ факты опыта такими, какъ они суть. Свойственная же всякому убѣжденію *принудительность* беретъ, поэтому, свое начало въ нравственной вѣрѣ. Всякому нашему убѣжденію, будь оно теоретическаго или практическаго характера, въ одинаковой степени присущи обязательность и необходимость.

Мы увѣрены, что данное наше сужденіе справедливо въ противоположность другому какому-нибудь убѣжденію, которое съ точки зрѣнія теоретическаго разума имѣетъ достаточную причину. Наша увѣренность—это главное, отличительное свойство истиннаго познанія—сводится, поэтому, въ конечномъ счетѣ къ нравственной оцѣнкѣ. Когда мы разсматриваемъ вселенную подъ угломъ теоретическаго разума, она представляется намъ въ видѣ полнаго безразличія. Она такова, какъ есть, и не можетъ быть иной, чѣмъ она есть; въ ней самой нѣтъ такой единицы измѣренія, съ помощью которой мы бы могли найти для нея оцѣнку. При такомъ взглядѣ на міръ нѣтъ мѣста тому, что мы считаемъ убѣжденіемъ, ибо убѣжденіе, основанное на нравственной оцѣнкѣ, имѣетъ своимъ предположеніемъ различіе между добромъ и зломъ. Разумъ же, для котораго все въ мірѣ *одинаково законосообразно* и *одинаково* необходимо, не знаетъ этого различія, составляющаго сущность истиннаго познанія. Источникомъ этой *сущности* является для Фихте и его запоздавшаго послѣдователя Рикерта вѣра въ сверхъопытный нравственный міропорядокъ. Дѣйствительное, реальное бытіе сверхъопытнаго міропорядка не можетъ быть теоретически обосновано. Но его бытіе и не нуждается въ теоретическомъ обоснованіи. Разъясняя мысль Фихте, Рикертъ говоритъ: «Вѣра, основанная на волѣ, есть скорѣе нѣчто абсолютно необходимое, коренящееся въ самомъ разумѣ, который считаетъ ее безусловной и для которой Фихте не только не требуетъ доказа-

тельствъ, а считаетъ ее самымъ вѣрнымъ изъ всего того, что существуетъ. Онъ не хочетъ доказывать бытія нравственнаго міропорядка, но онъ только потому отказывается отъ аргументаціи въ пользу такого бытія, что вѣра обладаетъ для него большей истинностью, чѣмъ какое бы то ни было доказательство» *).

Вставъ на такую почву, Рикертъ возстаетъ противъ метафизики. Метафизика, имѣя своимъ стремленіемъ умозрительнымъ путемъ обосновывать бытіе нравственнаго міропорядка, компрометировала религію, подрывая ея твердую основу, коренящуюся въ нравственной вѣрѣ. Своимъ содержаніемъ она не способна была удовлетворить ни научнымъ, ни религіознымъ требованіямъ. Человѣкъ науки искалъ въ ней логическихъ доказательствъ въ защиту реальности бытія сверхъестественнаго міра, а такихъ доказательствъ метафизика дать не могла. Человѣка же религіознаго она оскорбляла своимъ гипотетическимъ характеромъ, т. е. тѣмъ, что, считая нужнымъ *доказывать* вѣру, она ее ставила подъ знакъ сомнѣнія. Поэтому, соглашаясь съ религіозной мыслью Фихте и излагая ее, Рикертъ разсуждаетъ такимъ образомъ: «Фихте, который выработалъ абсолютный и высшій принципъ увѣренности въ сверхъестественномъ міропорядкѣ, поступилъ съ величайшей осторожностью, когда утверждалъ, что онъ намъ *данъ непосредственно* (курсивъ нашъ). Онъ показалъ, что безусловная необходимость заставляетъ насъ выходить за предѣлы чувственнаго міра и признать сверхчувственный міропорядокъ. Но анализировать содержаніе сверхъестественнаго міра, пытаться наполнять его реальными свойствами, которыя всегда берутся нами изъ міра чувственнаго, представлялось ему предпріятіемъ, лишеннымъ всякой цѣнности» **).

Отказываясь дать реальное опредѣленіе сверхъестественному міропорядку, Фихте считаетъ вѣру въ реальное бытіе личнаго бога идолопоклонствомъ. Такимъ рѣшительнымъ и для своего времени революціоннымъ выводомъ великаго идеалиста Рикертъ крайне недоволенъ. «Рели-

*) «Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie» S. 6. 1899, Berlin.

**) Ibid. S. 25.

гіозное чувство, говоритъ онъ, всегда будетъ возставать противъ такого бога, который не существуетъ реально, и съ понятіемъ высшей цѣнности, которую оно только знаетъ, оно всегда будетъ связывать понятіе реальнаго бытія, на что религіозное чувство имѣетъ безъ всякаго сомнѣнія полное право» *). Религія, разсуждаетъ Рикертъ дальше, не можетъ удовлетвориться чисто отвлеченнымъ отношеніемъ человѣка къ сверхъестественному міропорядку, она нуждается въ личной предметной связи человѣка съ богомъ. Чтобы удовлетворить эту потребность, слѣдуетъ придерживаться какой-нибудь опредѣленной выработанной исторической религіи, въ которой живетъ преданіе о личной, реальной связи какого-нибудь великаго человѣка, или, какъ выражается Рикертъ, «религіознаго генія» съ богомъ. Такимъ образомъ Рикертъ приходитъ путемъ теоріи познанія къ устраненію метафизики и возстановленію религіи въ ея полномъ *догматическомъ*, церковномъ видѣ. Само собою разумѣется, что такой готовой историческої религіей является для Рикерта христіанство.

Въ этой краткой характеристикѣ мы хотѣли отмѣтить лишь главные основные мотивы, заставляющіе упомянутыхъ мыслителей возвращаться къ метафизикѣ и религіи. Между всѣми упомянутыми философскими писателями существуютъ серьезныя и весьма существенныя разногласія по многимъ важнымъ вопросамъ теоріи познанія, логики, психологіи и т. д. Тѣмъ не менѣе, несмотря на крупное различіе частныхъ взглядовъ, во всей современной философіи господствуютъ общія и всѣмъ мыслителямъ присущія главныя положенія, ярко опредѣляющія основной характеръ всей философской мысли послѣдняго періода. Общее же направленіе сводится къ слѣдующимъ главнымъ принципамъ. *Положительная наука должна руководствоваться закономъ механической причинности и стоять на твердой почвѣ чистаго опыта. Но одинъ опытъ не въ состояніи охватить весь объемъ человѣческой жизни и практической дѣятельности. Посредствомъ критическаго анализа нашихъ познавательныхъ способностей теорія познанія показала, что теоретическая сфера нашего познанія ограничена. И тѣмъ, что теорія познанія сознательно по-*

*) Ibid. S. 26.

ставила границу теоретическому разуму и чистому опыту, она открыла новый, критическій путь, ведущій къ метафизикѣ и религіи. Не трудно замѣтить, что эти положенія представляютъ собою ни что иное, какъ окончательный результатъ философіи Канта, результатъ, который кратко и ясно былъ сформулированъ отцомъ критицизма въ извѣстныхъ его словахъ: «Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen».

Въ заключеніе этой главы мы считаемъ нелишнимъ отмѣтить чрезвычайно характерное и весьма поучительное явленіе въ историческомъ движеніи кантіанской мысли второй половины XIX столѣтія. Когда Отто Либманъ въ 1865 году заканчивалъ каждую главу книги «Kant und die Epigonen» страстнымъ восклицаніемъ: «Also muss auf Kant zurückgegangen werden», то авторъ этого горячаго призыва имѣлъ въ виду противопоставить критическую философію метафизикѣ Фихте, Шеллинга и Гегеля. Съ точки зрѣнія Отто Либмана, какъ и съ точки зрѣнія другихъ возобновителей критицизма, ученіе Канта должно было служить спасительной, отрезвляющей силой отъ той необузданной спекуляціи, до которой дошелъ нѣмецкій идеализмъ въ нѣкоторыхъ его представителяхъ. Стоило, поэтому, въ то время доказать, что Кантъ былъ настоящимъ защитникомъ вѣры и религіи, что онъ бытія божія вовсе не опровергъ, а, наоборотъ, своимъ *способомъ* опроверженія укрѣпилъ позицію бога, что «Критика практическаго разума» является естественнымъ продолженіемъ «Критики чистаго разума», и что Фихте, слѣдовательно, сдѣлалъ настоящіе, логическіе выводы изъ этого ученія—дѣло критики и опроверженія системы Канта было бы признано вполнѣ законченнымъ и исчерпаннымъ. Въ настоящее же время подобнаго рода доводы никого смутить не въ состояніи. Современные сторонники Канта совершенно сознательно и съ яснымъ пониманіемъ критицизма возрождаютъ въ немъ именно эти же отрицательныя, реакціонныя стороны. Ихъ не страшитъ ни деизмъ, ни опровергнутый и высмѣянный категорическій императивъ, ни нелѣпость субъективнаго идеализма. Напротивъ того, Паульсенъ зоветъ къ кантовскому богу; Зиммель защищаетъ со всей силой своего схоластическаго ума категорическій императивъ; Виндельбандъ и Зигвартъ сильно приближаются

къ Фихте; Рикертъ и всѣ представители имманентной школы возрождаютъ субъективный идеализмъ, объявляя это міровоззрѣніе единственно позитивнымъ и единственно *не метафизическимъ*. Однимъ словомъ, произошло странное и, на первый взглядъ, удивительное движеніе мысли. Критицизмъ, возрожденный съ цѣлью служить орудіемъ въ борьбѣ съ идеализмомъ, обнаруживаетъ впослѣдствіи свою собственную идеалистическую природу. Это ученіе проявляетъ, такимъ образомъ, то самое содержаніе, противъ котораго оно должно было вступить въ борьбу. Насъ бы завело слишкомъ далеко, если бы мы захотѣли разсматривать здѣсь коренныя историческія причины этого противорѣчиваго движенія мысли. Но съ точки зрѣнія исторіи философіи это явленіе объясняется тѣмъ простымъ и очевиднымъ фактомъ, что всѣ элементы нѣмецкаго идеализма XIX столѣтія берутъ свое начало именно въ ученіи Канта—въ апріоризмѣ съ одной стороны, и въ вещи въ себѣ съ другой. А разъ критицизмъ былъ возрожденъ, то вполнѣ естественно, что онъ пошелъ по своей метафизической линіи. Но, конечно, съ той великой разницей, что, какъ всякая цѣлостно возрожденная старая теорія, критическая философія во второмъ изданіи выступаетъ и оказываетъ свое главное вліяніе своими отжившими, реакціонными сторонами. Вслѣдствіе этого его запоздавшіе эпигоны лишены истинно творческой прогрессивной силы, живой плодотворной мысли и всякаго смѣлаго полета. Не обращая вниманія на выводы современной науки, не имѣя мужества идти впередъ, они все болѣе и болѣе погружаются въ безысходный скептицизмъ, который не даетъ имъ ни жить, ни умереть. И чтобы избавиться отъ философскаго гамлетизма, они судорожно хватаются за сверхъопытный міропорядокъ, какъ утопающій за соломинку. Но слѣдуетъ, однако, отдать справедливость буржуазнымъ представителямъ кантіанства: не закрывая глазъ на реакціонное содержаніе критической философіи и нисколько не стѣсняясь его реакціоннаго содержанія, они правильно поняли внутренній смыслъ этого ученія.

II.

Теоріи, которыя содержатъ въ себѣ очевидныя истины, легко подвергаются вульгаризаціи. Къ такимъ теоріямъ принадлежатъ теорія Маркса и теорія Канта. Въ наше время кому, напримѣръ, неизвѣстно, что „экономическій факторъ" имѣетъ огромное значеніе и что онъ властвуетъ надъ многими сторонами общественной жизни и дѣятельности. Объ этой очевидной истинѣ читалъ всякій „интересующійся" русскій интеллигентъ у Михайловскаго, у Карѣева, у Лаврова и у всѣхъ молодыхъ „критиковъ" марксизма. Но съ другой стороны, какому же интеллигенту также неизвѣстно, что, кромѣ „экономическаго фактора", еще дѣйствуютъ въ исторіи и идеологическія формы, нравственность, идеалы, высокія, благородныя стремленія, самопожертвованіе и такъ далѣе. Дилетантъ, который потому именно и дилетантъ, что твердо вѣритъ своему невѣжеству и рѣшительно неспособенъ на критическое отношеніе къ вопросу, дѣлаетъ то поспѣшное заключеніе, что Марксъ, Энгельсъ и ихъ послѣдователи, теоретики діалектическаго матеріализма, просто упустили изъ виду историческую роль идеологіи и создали грубую, узкую и одностороннюю „догму" *). Очевидность вліянія „экономическаго фактора" даетъ, такимъ образомъ, возможность получить поверхностное представленіе о марксизмѣ, а это поверхностное представленіе дѣлаетъ дилетанта вульгарнымъ противникомъ этого сложнаго и всеобъемлющаго міровоззрѣнія.

Нѣчто подобное происходитъ по отношенію къ системѣ Канта, только съ противоположнымъ результатомъ. Всякій интересующійся философіей дилетантъ знаетъ изъ учебни-

---

*) Такъ, между прочимъ, относится къ матеріалистическому пониманію исторіи не только широкая дилетантская публика, но и такъ называемая «критика» марксистскаго міровоззрѣнія. Стоитъ хотя бы вспомнить «критическую» литературу, вызванную появленіемъ книги Бельтова: «Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію». «Субъективные» противники матеріалистическаго пониманія исторіи очень сердились, много писали, но не сдѣлали самаго главнаго—не представили ни одного такого теоретическаго возраженія, которое обнаружило бы пониманіе вопроса. Вся ихъ «критика» свелась къ голому, догматическому повторенію тѣхъ старыхъ взглядовъ, противъ которыхъ выступилъ Бельтовъ.

ковъ, популярныхъ лекцій, а иногда и изъ разсказовъ своихъ знакомыхъ, что Кантъ поставилъ въ центрѣ своей системы научный опытъ и что онъ проповѣдывалъ нравственный долгъ. И не имѣя ни малѣйшаго понятія о внутреннемъ содержаніи Кантовой теоріи опыта и этики, дилетантъ, полагаясь на формальныя опредѣленія, становится вульгарнымъ приверженцемъ критицизма. Если вы, поэтому, сдѣлаете попытку выяснить истинный смыслъ критической философіи, если вы докажете, что кантовская теорія опыта— чистѣйшая метафизика, что категорическій императивъ лишенъ всякаго реальнаго нравственнаго содержанія, то дилетантъ, нисколько не задумываясь надъ вашими доводами, назоветъ васъ невѣждой въ философіи, а самъ останется упорнымъ и горячимъ послѣдователемъ неизвѣстной ему философской системы. Однимъ словомъ, накопившіеся предразсудки и традиціи насчетъ міросозерцанія Канта являются въ настоящее время могучимъ препятствіемъ къ его полному уясненію, тѣмъ болѣе, что эти традиціи и предразсудки выгодны для господствующихъ классовъ.

Сдѣлавъ эти предварительныя замѣчанія, мы могли бы перейти къ изложенію и критики кантовской теоріи познанія. Но для лучшаго уясненія основъ критицизма, мы считаемъ необходимымъ дать хотя бы самую общую и самую краткую характеристику возникновенія и развитія мысли о границахъ познанія вообще.

Вопросъ объ *абсолютныхъ* границахъ чистаго разума былъ вызванъ къ жизни борьбой противъ средневѣковой схоластики и получилъ свое дальнѣйшее развитіе подъ вліяніемъ той же схоластики. Церковь стремилась слить воедино философію съ христіанской догмой и оправдать эту послѣднюю передъ судомъ разума. Въ виду этого всѣ стремленія схоластики сводились къ тому, чтобы подчинить науку церковной догмѣ и міръ дѣйствительный—міру сверхъестественному. Это умственное теченіе явилось идеологическимъ выраженіемъ фактической, матеріальной власти духовенства надъ міромъ. Дуализмъ между матеріей и духомъ, между живой, дѣйствительной природой и сверхъестественнымъ, умопостигаемымъ бытіемъ развивается въ ученіи церкви въ томъ направленіи, что матеріальный дѣйствительный міръ сводится на самую низшую степень реальности, между тѣмъ какъ настоящей реальностью считается

абстрактное, сверхъестественное бытіе. *Конкретная, земная власть церкви принимаетъ, такимъ образомъ, въ ея идеологіи форму матеріализаціи абстрактнаго, сверхъестественнаго міра.* А духовенство представляетъ изъ себя посредника между грѣшной землей и сверхчувственнымъ вѣчнымъ бытіемъ. Отсюда вытекало совершенно отрицательное отношеніе церкви къ изученію природы и къ истинной наукѣ; и отсюда же вытекалъ ея безпредѣльный раціонализмъ. Чистый разумъ, игнорировавшій опытъ и стремившійся доказать существованіе несуществующаго, все больше и больше запутывался въ своихъ собственныхъ противорѣчіяхъ.

Но въ XIV столѣтіи было поднято знамя возстанія противъ ученія церкви. Это величественное революціонное движеніе было вызвано не геніемъ тѣхъ истинно великихъ людей, которыми такъ богата славная и великая эпоха Возрожденія. Ростъ и развитіе производительныхъ силъ, развитіе торговли и быстрое увеличеніе городовъ подтачиваютъ мало-по-малу феодальную систему и наносятъ сильный ударъ всесильной церковной іерархіи, наложившей свою мрачную печать на весь феодальный порядокъ. Борьба противъ церковной схоластики зарождается внутри схоластическаго же міра и обнаруживается въ знаменитомъ спорѣ между реализмомъ и номинализмомъ. Номиналисты рѣшительно возстаютъ противъ реальности отвлеченныхъ понятій и отстаиваютъ реальность дѣйствительныхъ предметовъ опыта. Сущность ихъ борьбы и побѣды состоитъ въ реабилитаціи природы.

Несмотря, однако, на смѣлую и рѣшительную войну, которую ведутъ представители Возрожденія противъ церковной философіи, они вступаютъ съ церковью въ компромиссъ, который выразился въ извѣстномъ ученіи о двойственной истинѣ. Это значитъ, что извѣстное положеніе можетъ быть вѣрно съ точки зрѣнія философіи и ложно съ точки зрѣнія теологіи, и наоборотъ. Этотъ компромиссъ, это оппортюнистическое ученіе о двойственной истинѣ проходитъ красной нитью черезъ всю эпоху Возрожденія и проникаетъ рѣшительно во всѣ области мысли и творчества *).

---

*) Только одинъ человѣкъ, Джіордано Бруно, не хотѣлъ признать двухъ истинъ, а только одну. За это онъ былъ сожженъ въ Римѣ 17-го февраля 1600 года, и пепелъ его былъ разсѣянъ по вѣтру.

Тотъ, кто придерживается идеалистическаго взгляда на исторію, объяснитъ этотъ компромиссъ властью церковныхъ традицій. Какъ бы ни были смѣлы и революціонны, скажетъ онъ, могучія личности ренессанса, надъ ихъ головами все таки господствовала теологія. Это такъ и не такъ. Господство и власть духовныхъ традицій сами нуждаются въ объясненіи, въ особенности же тогда, когда вліяніе старыхъ традицій имѣетъ всеобщее, серьезное общественное значеніе. Компромиссъ, сдѣланный революціонерами эпохи Возрожденія съ теологіей, соотвѣтствовалъ, какъ нельзя лучше, матеріальнымъ интересамъ народившейся буржуазіи, стремившейся въ свою очередь къ господству. Марксъ говоритъ, что всѣ происходившія до сихъ поръ революціи совершались по иниціативѣ меньшинства противъ господствующаго меньшинства и во имя новаго господства меньшинства. Естественно, поэтому, что такія революціи были по существу своему обречены на половинчатость и на компромиссъ съ прошедшимъ, такъ какъ при переходѣ господства отъ одного класса къ другому оставался одинъ неизмѣнный общественный „факторъ“: подчиненіе меньшинствомъ большинства. А религія, съ тѣхъ поръ какъ она стала общественной и государственной силой, всегда служила могучимъ орудіемъ въ рукахъ господствующихъ классовъ для порабощенія трудящихся массъ. Являясь самымъ реакціоннымъ общественнымъ факторомъ, религія первая терпѣла жестокіе удары критики со стороны всякаго начинавшагося революціоннаго теченія или, говоря словами Маркса, критика общественныхъ отношеній начиналась съ критики религіи. Но, съ другой стороны, религія, этотъ „опіумъ для народа“, никогда не разрушалась окончательно. Идеологи новаго привилегированнаго класса ее скоро излѣчивали отъ нанесенныхъ ей ранъ. И чтобы древняя, скучная и давно всѣмъ надоѣвшая старуха не вызывала раздраженія своимъ старымъ, знакомымъ видомъ, ее наряжали въ новый, часто болѣе простой костюмъ и снова отправляли къ обездоленнымъ для утѣшенія. А жестокая, хотя и сентиментальная старуха, собравшись съ новыми силами, продолжала упорно свою старую проповѣдь о томъ, что богъ послѣ грѣхопаденія Адама обрекъ *весь* человѣческій родъ на тяжелый трудъ, и что, если поэтому хозяинъ заставитъ тебя сдѣлать одну работу, то

сдѣлай двѣ, ибо счастье человѣка не въ матеріальномъ благѣ, а во внутреннемъ спокойствіи и равновѣсіи души, а сверхъ того блаженны нищіе и обездоленные—ихъ ждетъ вѣчное блаженство рая.

Но вернемся къ нашему предмету, хотя въ сущности мы отъ него и не уклонились. Ученіе о двойственной истинѣ имѣло двоякое значеніе. Тѣмъ обстоятельствомъ, что теологіи отводилась собственная, законная область, сверхъопытное бытіе не только не подвергалось отрицанію или даже сомнѣнію, а, напротивъ, оно получило новую санкцію, только вмѣсто того, чтобы быть предметомъ разума и логической аргументанціи, оно стало предметомъ непосредственной вѣры. Во-вторыхъ, тѣ, которые отводили вѣрѣ особую область, ставили этимъ разуму абсолютную границу. Областью вѣры является сверхъестественное бытіе или, выражаясь языкомъ позднѣйшихъ теоретиковъ познанія, нравственный міропорядокъ, а компетенція разума простирается лишь на предметы природы, чувственное воспріятіе которыхъ доставляетъ ему матеріалъ для научнаго опыта. Въ этомъ теоретико-познавательномъ смыслѣ ставили и разрѣшали вопросъ уже нѣкоторые мыслители эпохи Возрожденія.

Идейное движеніе, родившееся въ Италіи, переходитъ во всѣ культурныя страны. Въ Англіи, странѣ, гдѣ почва для развитія капитализма была расчищена еще въ XIV столѣтіи, эмпирическое направленіе въ философіи достигаетъ истинно-блестящаго развитія. Бэконъ выступаетъ какъ непримиримый врагъ чистой дедукціи и метафизики. Онъ является горячимъ защитникомъ опыта и наблюденія. Знаніе и стремленіе къ нему разсматривается англійскимъ философомъ, какъ чисто утилитарная и культурная задача. Не сокровенныя, врожденныя свойства духа создаютъ въ насъ страсть познавать вселенную, а насущныя матеріальныя потребности толкали и толкаютъ человѣчество къ уясненію законовъ окружающей природы. Знаніе есть сила и сила есть знаніе, повторяетъ Бэконъ также неутомимо, какъ это нѣкогда повторялъ Сократъ. Но съ тѣмъ огромнымъ и кореннымъ различіемъ, что для философа эпохи паденія Греціи знаніе состояло въ познаніи самого себя, въ анализѣ своего собственнаго сознанія, въ борьбѣ съ своей собственной природой и побѣдѣ надъ ней, между

тѣмъ, какъ для философа эпохи Возрожденія знаніе заключается въ изученіи законовъ объективнаго міра и въ господствѣ надъ его силами. Тамъ субъектъ, истощенный и расслабленный вслѣдствіе разложенія общественныхъ отношеній, удаляется отъ реальной жизни и дѣйствительной борьбы, погружается въ самого себя и ищетъ оправданія своему отступленію въ подавленіи аффектовъ и въ отвлеченной нравственности; тутъ субъектъ, подъ вліяніемъ роста и развитія творческихъ объективныхъ силъ, чувствуетъ свое могущество и смѣло вступаетъ въ борьбу съ матеріальнымъ объективнымъ міромъ.

Несмотря, однако, на страстную защиту опытнаго знанія, и несмотря на горячій протестъ противъ вмѣшательства теологіи въ науку, Бэконъ очень далекъ отъ мысли подвергать критикѣ теологію, какъ таковую. Наоборотъ, основатель эмпирическаго метода—глубоко вѣрующій деистъ и требуетъ только строгаго разграниченія вѣры отъ знанія. Обѣ эти сферы должны существовать отдѣльно, самостоятельно и независимо одна отъ другой. Мы видимъ, такимъ образомъ, что признаніе схоластической двойственной истины свойственно и міровоззрѣнію Бэкона.

Намѣченный Бэкономъ въ общихъ чертахъ эмпирическій методъ разрабатывается впослѣдствіи Локкомъ въ подробностяхъ. Исходнымъ пунктомъ для философской работы Локка служитъ, однако, уже упомянутый нами споръ между номинализмомъ и реализмомъ. Продолжая развивать идеи номиналистовъ и являясь убѣжденнымъ сторонникомъ этого направленія, Локкъ занялся обстоятельной критикой теоріи врожденныхъ идей и пришелъ къ непоколебимому убѣжденію, что всѣ наши понятія, представленія и отвлеченныя идеи составляютъ плодъ чувственнаго воспріятія внѣшняго міра. Отсюда слѣдовало для Локка то же самое заключеніе, къ которому пришли уже древніе стоики, что интеллектъ есть tabula rasa, на которой чувственное воспріятіе пишетъ свои знаки. Что же касается содержанія научнаго опыта, то Локкъ стоитъ на точкѣ зрѣнія Галлилея, который возобновилъ и развилъ ученіе Демокрита объ объективныхъ и субъективныхъ свойствахъ. Объективными или, какъ ихъ называетъ Локкъ, *первичными* свойствами считаются: устойчивость, притяженіе, непроницаемость, положеніе въ пространствѣ и форма; слѣдовательно, всѣ

эти свойства относятся къ внѣшнему міру. Субъективныя или *вторичныя* свойства имѣютъ своимъ источникомъ наши физіологическія способности воспріятія: такими свойствами являются: цвѣтъ, звукъ, запахъ и т. д.

Ученіе Локка объ объективныхъ и субъективныхъ свойствахъ, являющееся по существу своему матеріалистическимъ, составляетъ основу современной науки, вопреки всѣмъ фокусамъ метафизиковъ и схоластическимъ упражненіямъ субъективныхъ идеалистовъ. Но тутъ намъ приходится отмѣтить тотъ поистинѣ поразительный фактъ, что и Локкъ, вопреки всей своей критической работѣ и въ полной противоположности къ полученнымъ имъ результатамъ, продолжаетъ вѣрить въ бога, на основаніи онтологическаго доказательства его бытія. Это значитъ, что Локкъ опять-таки допустилъ реальность и возможность врожденной идеи. Оставивъ безъ объясненія этотъ остатокъ, Локкъ по существу придерживается все той же двойственной истины. Защитникъ чувственнаго опыта и того взгляда, что nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, Локкъ оставляетъ безъ критики бытіе бога, религію и является лишь поборникомъ вѣротерпимости.

Но въ ученіи Локка насъ занимаетъ еще и другая сторона. Какъ уже нами было упомянуто, Локкъ вышелъ изъ схоластики. Безконечное умозрѣніе церковной философіи, ея полное пренебреженіе къ опыту, вся предшествующая Локку критическая дѣятельность заставляютъ его *ясно и опредѣленно* поставить вопросъ о *границахъ* познанія нашего разума. Результатомъ Локковскаго изслѣдованія оказалось то положеніе, что разумъ пустъ и безсодержателенъ, коль скоро его дѣятельность не вызвана внѣшними предметами. Но, несмотря на этотъ результатъ, роль разума, согласно ученію Локка, далеко не пассивная. Въ причинной зависимости отъ внѣшнихъ воспріятій возникаетъ въ самомъ разумѣ свой собственный рядъ свойствъ, которымъ нѣтъ точнаго соотвѣтствія во внѣшнемъ мірѣ. Къ такимъ свойствамъ нашего разума принадлежитъ, напримѣръ, мышленіе, сомнѣніе, вѣра, способность дѣлать заключеніе и т. д. Поэтому Локка, какъ это совершенно вѣрно замѣчаетъ Ибервегъ, напрасно и совершенно неосновательно считаютъ родоначальникомъ *чистаго* сенсуализма.

Съ точки зрѣнія методологической Локковское ученіе скрываетъ въ себѣ серьезный, существенный и богатый послѣдствіями недостатокъ. Недостатокъ этотъ состоитъ въ томъ, что Локкъ руководился метафизическимъ методомъ. Наше познаніе онъ разсматриваетъ не какъ постоянный, непрерывный процессъ развитія, въ которомъ сознаніе работаетъ *неотдѣлимо* отъ воспріятія внѣшнихъ предметовъ опыта, и которое по этой причинѣ не можетъ быть оторвано отъ нихъ. Гегель замѣчаетъ, что разумъ—это сами вещи. Великій діалектикъ высказываетъ эту мысль не съ точки зрѣнія своей діалектической системы, согласно которой міръ есть логическій процессъ, а съ точки зрѣнія діалектическаго метода. Соотвѣтственно послѣднему, разумъ является продуктомъ мірового процесса и совершаетъ свое развитіе на почвѣ воспріятія внѣшнихъ предметовъ, обрабатывая ихъ въ научный опытъ. Неразрывность и неотдѣлимость нашего сознанія отъ предметовъ внѣшняго міра исключали для Гегеля всякое сомнѣніе на счетъ ихъ дѣйствительнаго бытія. Съ точки зрѣнія этого монизма чувственное воспріятіе не только не должно отдѣлять насъ отъ внѣшнихъ предметовъ, а, напротивъ, связывать насъ съ ними. Чистое сознаніе, совершенно независимое и оторванное отъ опыта, представлялось Гегелю пустымъ, безсодержательнымъ и ничего не выражающимъ словомъ, такъ какъ наше сознаніе фактически всегда оперируетъ надъ предметомъ. Поэтому заключеніе, которое дѣлаетъ разумъ отъ чувственнаго воспріятія къ существованію предмета—не пустая логическая форма. Болѣе того,—оно даже не заключеніе, *а понятіе, связанное посредствомъ чувственнаго воспріятія съ самимъ предметомъ*. Локкъ же беретъ сознаніе, какъ форму, независимую отъ дѣйствія предмета. Эта чистая форма, стоящая по эту сторону предмета, координируетъ чувственное воспріятіе, не имѣя возможности выходить за его предѣлы. Между предметомъ и сознаніемъ стоитъ, такимъ образомъ, ощущеніе, какъ непреодолимая преграда. Слѣдовательно, *дѣйствіе предмета на наши чувства вмѣсто того, чтобы связать насъ съ нимъ, отрываетъ его отъ насъ.*

Локковскій метафизическій способъ анализа нашего сомнѣнія подалъ поводъ Берклею привести сенсуализмъ обратно къ идеализму. Если нашему сознанію непосред-

второго къ отрицанію объективной необходимости и закономѣрности.

Критическая философія, возникшая, главнымъ образомъ, подъ вліяніемъ англійскаго эмпиризма, имѣла своей задачей установить и обосновать научный опытъ. Для этой цѣли она должна была *критическимъ* путемъ опровергнуть идеализмъ Берклея и реабилитировать внѣшній міръ, съ другой стороны, подвергнуть критикѣ скептицизмъ Юма и спасти объективную закономѣрность.

Въ слѣдующемъ изложеніи мы увидимъ, выполнилъ ли Кантъ эту двойную задачу.

III.

Неокантіанцы держатся того непоколебимаго убѣжденія, что формальный идеализмъ Канта спасъ познаніе отъ скептицизма Юма, что онъ окончательно опровергъ догматическій идеализмъ вообще и міросозерцаніе Берклея въ частности и что онъ, наконецъ, разбилъ на голову „матеріалистическую метафизику". Спасеніе отъ скептицизма они усматриваютъ въ кантовскомъ открытіи синтетическихъ сужденій a priori, побѣду надъ догматическимъ идеализмомъ—въ ученіи о пространствѣ и времени; что же касается матеріализма, то это міровоззрѣніе должно считаться разъ навсегда опровергнутымъ совокупностью тѣхъ же открытій, такъ какъ матеріалистическая философія принимаетъ пространство, время, весь чувственный міръ и причинность за нѣчто объективное. Необходимо, слѣдовательно, остановиться на этихъ главныхъ положеніяхъ критической философіи.

Опредѣляя свою основную задачу, Кантъ даетъ опыту слѣдующую характеристику. Опытъ „во всякомъ случаѣ представляетъ собою далеко не единственное поле, которымъ могъ ограничиваться нашъ разсудокъ. Опытъ говоритъ намъ только о томъ, что есть, но нисколько не говоритъ о томъ, что существующее должно быть именно таковымъ, а не иначе. Вслѣдствіе этого онъ намъ не даетъ истинной всеобщности, и нашъ разумъ, который такъ стремится именно къ этому роду познанія, скорѣе приходитъ въ раздраженіе, чѣмъ удовлетворяется на почвѣ опыта.

Такимъ образомъ, общее познаніе, которое должно содержать въ себѣ внутреннюю необходимость и обязательность, можетъ существовать *только независимо отъ опыта*, оно должно быть достовѣрно и очевидно до него, оно называется поэтому познаніемъ а priori" *).

Высказанныя здѣсь положенія опредѣляютъ общую точку зрѣнія Канта съ полной ясностью. Во-первыхъ, очевидно, что Кантъ вполнѣ раздѣляетъ основное положеніе Юма, что опытъ не въ состояніи дать самаго главнаго: всеобщности и необходимости. Во-вторыхъ, что эти элементы, составляющіе основное содержаніе науки, являются исключительно продуктомъ апріорныхъ свойствъ субъекта. Въ зависимости отъ опредѣленія опыта и значенія апріоризма, Кантъ устанавливаетъ принципіальное различіе между аналитическими сужденіями и синтетическими сужденіями а priori. Аналитическое сужденіе занимается лишь описаніемъ даннаго предмета. Въ немъ мы констатируемъ фактъ существованія какого-либо свойства предмета, не выходя за его предѣлы. Выражаясь проще, сказуемое въ аналитическомъ сужденіи заключается въ самомъ подлежащемъ и составляетъ его часть. Поясняя эту мысль примѣромъ, Кантъ говоритъ, что въ сужденіи „тѣло имѣетъ протяженность" понятіе о протяженности входитъ въ понятіе тѣла. Совершенно иной смыслъ имѣетъ синтетическое сужденіе а priori. Отличительный признакъ такого сужденія состоитъ въ томъ, что сказуемое лежитъ *внѣ* понятія о данномъ предметѣ, какъ напримѣръ въ положеніи, что „тѣло имѣетъ тяжесть", свойство тяжесть находится внѣ понятія тѣла. Хотя законъ всемірнаго тяготѣнія выведенъ на основаніи опыта, т. е. полученъ а posteriori, сама *сущность* этого закона, въ которой выражено не свойство тѣлъ, а ихъ взаимное отношеніе, дана а priori до всякаго опыта. Этотъ родъ сужденій обладаетъ наибольшей точностью и наибольшей достовѣрностью именно благодаря своему сверхъопытному происхожденію. Въ доказательство Кантъ ссылается на математику, точность и достовѣрность которой обуславливается, съ его точки зрѣнія, именно тѣмъ, что она чужда всякаго чувственнаго воспріятія. „Надо замѣтить, говоритъ онъ, что

---

*) „Kritik der reinen Vernunft" S. 35, изд. Кербаха.

собственно математическія положенія—всегда *сужденія a priori*, а не эмпирическія сужденія, ибо они вносятъ съ собою такой признакъ необходимости, какого нельзя извлечь *изъ опыта;* если же этого не захотятъ допустить, то я ограничу мое положеніе *чистою* математикой, самое понятіе которой показываетъ, что она заключаетъ въ себѣ не эмпирическое, а только чистое познаніе a priori. Хотя на первыхъ порахъ можно думать, что формула 7+5=12 просто аналитическое сужденіе, которое слѣдуетъ изъ понятій 7 и 5 по закону противорѣчія, но при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла оказывается, что понятіе суммы 7 и 5 не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ соединенія двухъ чиселъ въ одномъ, причемъ совершенно не имѣется въ виду, какое именно единственное число соединяетъ въ себѣ оба эти. Понятіе двѣнадцати мыслится отнюдь не въ томъ, что я представляю это соединеніе семи и пяти, и я могъ бы мое понятіе о такой возможной суммѣ расчленять сколько угодно и все-таки не встрѣтилъ бы въ немъ двѣнадцати" *).

Къ синтетическимъ сужденіямъ, даннымъ a priori, принадлежатъ также основныя положенія геометріи. Аксіома, что прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками, не можетъ быть получена изъ опыта, такъ какъ свойство быть кратчайшей не входитъ въ понятіе прямой. Можно расчленять прямую линію сколько угодно, и мы не откроемъ въ ней свойства быть кратчайшимъ разстояніемъ между двумя точками. Синтетическая апріорность чистой математики опредѣляется тѣмъ, что въ ея основѣ лежатъ апріорныя субъективныя формы созерцанія пространства и времени. Математика не выражаетъ объективныхъ, реальныхъ свойствъ предметовъ, а разсматриваетъ лишь ихъ взаимныя отношенія. *Матерію* математики составляетъ, поэтому, не чувственное воспріятіе, а чистыя отъ всякой чувственности субъективныя формы, благодаря которымъ мы воспринимаемъ предметы рядомъ—въ пространствѣ и одинъ за другимъ—во времени. Первымъ источникомъ синтетическихъ сужденій a priori явля-

---

*) „Критика чистаго разума" стр. 36. Русскій переводъ Соколова. Тамъ, гдѣ переводъ точно передаетъ смыслъ подлинника, мы будемъ цитировать по нему.

ются, такимъ образомъ, наши субъективныя формы созерцанія: пространство и время. Анализомъ этихъ формъ занимается первая часть „Критики чистаго разума", трансцендентальная эстетика. Въ этой части критики задача Канта состояла въ томъ, чтобы изолировать чувственное воспріятіе отъ первыхъ апріорныхъ свойствъ, съ которыми субъектъ приступаетъ къ воспріятію внѣшняго міра. Такими свойствами оказались пространство и время. Мы видимъ, такимъ образомъ, что первое условіе, въ силу котораго воспринятыя впечатлѣнія представляются намъ въ извѣстномъ порядкѣ, принадлежитъ не объективному міру, а нашей собственной духовной организаціи. Этотъ выводъ, сдѣланный Кантомъ изъ трансцендентальной эстетики, долженъ вмѣстѣ съ тѣмъ служить отвѣтомъ на поставленный имъ вопросъ: „возможна ли чистая математика?" Чистая математика оказывается, какъ мы видимъ, возможной на томъ основаніи, что она покоится на чистыхъ апріорныхъ формахъ созерцанія. Второй вопросъ „Критики чистаго разума" гласитъ: „возможно ли чистое естествознаніе?" Иначе говоря, существуютъ ли апріорныя положенія, свойственныя исключительно этой области познанія? И на этотъ вопросъ Кантъ отвѣчаетъ въ положительномъ смыслѣ: „Естественныя науки (Physica), говоритъ онъ, содержатъ въ себѣ синтетическія сужденія a priori, какъ принципы. Я хочу для примѣра привести здѣсь два сужденія: то, что при всѣхъ измѣненіяхъ въ тѣлесномъ мірѣ количество матеріи остается неизмѣннымъ, и то, что при всякой передачѣ движенія дѣйствіе и противодѣйствіе всегда должны быть равны. Въ обоихъ сужденіяхъ ясно замѣтны не только ихъ необходимость и, слѣдовательно, ихъ происхожденіе a priori, но и то, что это синтетическія сужденія. Ибо въ понятіи матеріи я мыслю не ея устойчивость, а только ея присутствіе въ пространствѣ путемъ его наполненія; слѣдовательно, я дѣйствительно перехожу за понятіе матеріи, чтобы a priori примыслить къ нему нѣчто, чего я не мыслилъ въ немъ. Итакъ, это сужденіе не аналитическое, но синтетическое, и притомъ a priori. То же самое надо сказать и о другихъ сужденіяхъ чистой части естествовѣдѣнія" *).

*) „Критика чистаго разума", 38 стр. Рус. переводъ Соколова.

Ясно, что чистое естествознаніе, или синтетическія сужденія a priori, относящіяся къ этой отрасли науки, содержитъ въ себѣ, помимо апріорныхъ формъ, пространства и времени, еще одинъ апріорный источникъ. Разбору другого рода апріоризма посвящена вторая часть критики, трансцендентальная аналитика. Изложимъ вкратцѣ главныя положенія этого отдѣла.

Какъ мы видѣли, пространство и время являются функціями нашей воспринимательной способности. Онѣ необходимыя формы a priori, лежащія въ основѣ всякаго восприятія, или, какъ ихъ опредѣляетъ Кантъ, первыя условія нашей чувственности, которыя по времени предшествуютъ опыту. Но безсвязная и разрозненная матерія явленія, которая дана намъ въ ощущеніи, въ пространствѣ и времени, еще не составляетъ единства и не есть, вслѣдствіе этого, представленіе о единомъ цѣломъ предметѣ. Для того, чтобы изъ этой безсвязной, хаотической матеріи образовалось представленіе предмета, она должна быть прежде всего объединена. Процессъ объединенія безсвязныхъ элементовъ ощущенія происходитъ посредствомъ слѣдующаго троякаго синтеза. Для того, чтобы связать отдѣльныя части, данныя въ ощущеніи, необходимо: 1) воспринять ихъ совокупно одну за другой, 2) всякая воспринятая часть должна быть сохраняема въ памяти и воспроизводима при воспріятіи послѣдующей части, 3) воспроизведенныя части должны быть опять узнаны, какъ уже разъ воспринятыя, другими словами, должно быть установлено *тождество* между воспринятыми и воспроизведенными частями. Изъ этого слѣдуетъ, что законченность и цѣлостность представленія о предметѣ опредѣляется въ послѣднемъ счетѣ нашей способностью устанавливать тождество между воспринятымъ и воспроизведеннымъ. Въ подтвержденіе этой мысли Кантъ говоритъ: „Очевидно, что если я хочу мысленно провести линію или представить себѣ время отъ одного полудня до другого или извѣстное число, то мнѣ, прежде всего, необходимо представить себѣ эти разнообразныя представленія одно послѣ другого. Но еслибы я всегда забывалъ предшествующіе моменты (первыя части линіи, прежнія части времени или послѣдовательно представляемыя единицы) и, переходя къ слѣдующему, не воспроизводилъ ихъ, то

никогда не могло бы возникнуть ни цѣлаго представленія, ни одной изъ вышеназванныхъ мыслей, и даже никогда не могло бы быть чистѣйшихъ и первыхъ основныхъ представленій пространства и времени“ *). Здѣсь ясно сказано, что даже первичныя апріорныя формы пространства и времени обуславливаются все той же способностью устанавливать тождество. Какова же сущность этой способности и гдѣ ея источникъ? Прежде чѣмъ отвѣтить на этотъ вопросъ, Кантъ дѣлаетъ различіе между эмпирическимъ и трансцендентальнымъ сознаніемъ. Отличительный характеръ эмпирическаго сознанія—это его непрерывная измѣнчивость. Находясь въ постоянной зависимости отъ мѣняющихся ощущеній, оно само подвергается безпрестанному измѣненію. Наше эмпирическое „я“, какъ продуктъ опыта, лишено всякаго свойства. Отражая въ себѣ сумму различныхъ восприинятыхъ впечатлѣній, оно сегодня иное, чѣмъ было вчера. „Сознаніе самого себя по опредѣленію нашего состоянія при внутреннемъ воспріятіи чисто эмпирическое, всегда измѣнчивое въ этомъ потокѣ внутреннихъ явленій, не даетъ „устойчиваго“ и постояннаго „я“ и обыкновенно называется внутреннимъ чувствомъ или эмпирической апперцепціей“ **). Вслѣдствіе своего измѣнчиваго характера эмпирическое сознаніе не можетъ быть основой тождества, которое необходимо для образованія представленія. Но рядомъ съ эмпирическимъ сознаніемъ существуетъ сознаніе трансцендентальное, сверхъопытное. Сущность этого сознанія заключается въ томъ, что оно при всѣхъ измѣненіяхъ внутреннихъ ощущеній остается одинаковымъ. Какъ эмпирическое „я“, я теперь иная, чѣмъ была, скажемъ, 10 лѣтъ тому назадъ, но какъ трансцендентальное „я“, какъ формально логическій субъектъ, я мыслю себя одной и той же въ продолженіи всей своей жизни. Основу вышеназваннаго тождества составляетъ этотъ формально логическій субъектъ. Для того, чтобы воспринятый нами въ одинъ моментъ времени самъ по себѣ измѣнчивый предметъ былъ тождественъ съ представленіемъ, воспроизведеннымъ въ другой моментъ времени, необходимо, чтобы наше „я“, при

*) Ibid. стр. 611.
**) Ibid. стр. 614.

воспроизведеніи было тождественно съ нашимъ „я“ при воспріятіи. Когда я, напримѣръ, въ воспринятомъ мною вчера предметѣ сегодня его опять узнаю, то это возможно лишь подъ тѣмъ условіемъ, что я сама себя воспринимаю и въ моемъ сегодняшнемъ „я“ узнаю мое вчерашнее „я“; слѣдовательно, я констатирую постоянное тождество предмета и представленія, потому что сознаю тождество моего „я“: предметъ равенъ представленію потому, что я мыслю я=я. Поэтому, говоритъ Кантъ, молчаливое „я мыслю“ сопровождаетъ всѣ наши представленія. Пояснимъ эту мысль хотя бы слѣдующимъ конкретнымъ примѣромъ. Дерево, которое я вижу изъ моего окна, отражается въ моемъ эмпирическомъ сознаніи въ различное время различно: лѣтомъ оно покрыто зелеными листьями, осенью желтыми, зимою оно безъ листьевъ и т. д. и т. д. Различны и измѣнчивы также воспріимчивость и степень впечатлительности моего эмпирическаго я. Такимъ образомъ, неустойчивость эмпирическаго субъекта, съ одной стороны, и измѣнчивость внѣшняго предмета, съ другой— дѣлаютъ невозможнымъ образованіе цѣльнаго и постояннаго представленія. Поэтому окончательное заключеніе, которое Кантъ вывелъ изъ анализа трансцендентальнаго и эмпирическаго сознанія, слѣдующее: „*Устойчивое и постоянное „я“* (чистой апперцепціи) *создаетъ коррелатъ всѣхъ нашихъ представленій*, по скольку только ихъ возможно сознавать“ *).

Изъ всего сказаннаго ясно слѣдуетъ, что творчество нашихъ понятій и, слѣдовательно, вся закономѣрность всецѣло принадлежитъ сверхъ-опытному субъекту или, выражаясь терминологіей Канта, трансцендентальной апперцепціи.

IV.

Глубоко возмущенный недомысліемъ и половинчатостью догматическихъ послѣдователей Канта, ихъ полнымъ непониманіемъ духа критической философіи, Фихте писалъ: „Если послушаешь нѣкоторыхъ кантіанцевъ о понятіяхъ

*) Ibid. стр. 642, курсивъ нашъ.

a priori, то можно подумать, что апріорныя формы стоятъ въ человѣческой головѣ, какъ развернутыя складки и ждутъ, пока чувственный опытъ не наполнитъ ихъ своимъ содержаніемъ“ *). Эта мѣткая и справедливая характеристика кантіанцевъ эпохи Фихте примѣнима еще въ гораздо большей степени къ неокантіанцамъ нашего времени. Несмотря на обширную и подчасъ глубокую критику, которой подверглось ученіе Канта даже со стороны его же послѣдователей, большинство теоретиковъ познанія этого толка застыли на дуалистической точкѣ зрѣнія. Матерія опыта, утверждаютъ они, дана извнѣ, а форма его принадлежитъ субъекту. Внѣшній міръ представляетъ собой полный хаосъ, и только субъектъ, благодаря своимъ апріорнымъ формамъ, приводитъ хаотическое содержаніе опыта въ закономѣрный стройный порядокъ. Заслуга трансцендентальнаго идеализма состоитъ, по ихъ увѣренію, въ удачномъ соединеніи эмпиризма съ раціонализмомъ. Исходя не изъ готовыхъ врожденныхъ идей, а изъ апріорныхъ формъ, *какъ условій* опыта, онъ уничтожилъ догматическій идеализмъ въ корнѣ. Съ другой стороны, то открытіе, что внѣшній реальный міръ не обнаруживаетъ никакой внутренней закономѣрности, положило конецъ матеріалистической метафизикѣ. Однимъ словомъ, извѣстное и часто повторяемое положеніе Канта, что чувственное воспріятіе безъ разсудочныхъ формъ слѣпо, а разсудочныя формы безъ чувственнаго воспріятія пусты, остается и до сихъ поръ въ полной силѣ. Но стоитъ серьезно вникнуть въ содержаніе трансцендентальной апперцепціи, чтобы тотчасъ убѣдиться въ полной несостоятельности этого, якобы счастливаго и побѣдоноснаго сочетанія.

И въ самомъ дѣлѣ, какъ мы уже знаемъ, трансцендентальная апперцепція составляетъ „коренную“ основу всякаго понятія. Мы также знаемъ, что эмпирическое содержаніе, черпаемое нами изъ воспріятія предметовъ внѣшняго міра, не способно дать цѣльнаго и законченнаго представленія. А если это такъ, то мы ставимъ старый философскій вопросъ, гдѣ же реальность? Реаленъ ли дѣйствительный, чувственный міръ или же реальны наши понятія, имѣющія сверхъопытное начало? Отвѣтъ на этотъ вопросъ

---

*) Sämmtliche Werke, Bd. III S. 5. Berlin, 1845.

мы читаемъ въ „Критикѣ чистаго разума". „Можетъ показаться очень страннымъ, что природа должна согласоваться съ нашей субъективной основой апперцепціи и даже зависѣть отъ нея въ своей закономѣрности. Но если вспомнить, что эта природа въ себѣ самой только совокупность явленій и, значитъ, не вещь въ себѣ, а *множество представленій* души, то не будемъ удивляться тому, что увидимъ ее въ *коренной способности всякаго нашего познанія*, а именно въ трансцендентальной апперцепціи, въ единствѣ которой она въ виду только этого и можетъ назваться объектомъ всякаго опыта" *). Для всякаго, кто хоть мало-мальски способенъ къ отвлеченному мышленію и кто хоть немного знакомъ съ философскими вопросами въ ихъ историчсекомъ развитіи, должно быть ясно, какъ день, что Кантъ ничуть не опровергъ догматическаго идеализма, получившаго свою полную и законченную форму въ системѣ Платона. Дуализмъ Платона, точно такъ, какъ дуализмъ Канта, явился плодомъ пресловутаго соединенія эмпиризма, съ одной стороны, и раціонализма, съ другой. Согласившись съ Гераклитомъ, что внѣшній міръ есть непрерывный процессъ, Платонъ приходитъ къ заключенію, что текучая дѣйствительность неспособна дать устойчивыхъ понятій. Принимая, съ другой стороны, метафизическое ученіе элейцевъ, согласно которому настоящее бытіе должно оставаться неизмѣняемымъ, великій идеалистъ ищетъ объекта устойчивыхъ понятій по ту сторону чувственнаго міра, въ мірѣ умопостигаемомъ. Реальные предметы окружающаго внѣшняго міра суть жалкія копіи идей сверхъестественнаго царства, вызывающія своимъ дѣйствіемъ на наши внѣшнія чувства въ нашей душѣ воспоминаніе о своихъ первообразахъ, т. е. сверхъопытныхъ идеяхъ. Мы спрашиваемъ теперь, развѣ по существу своему отношеніе эмпирическаго сознанія къ трансцендентальному у Канта не то же самое, какъ отношеніе чувственнаго воспріятія къ понятію у Платона? Какъ для Платона, такъ и для Канта измѣнчивое содержаніе опыта не въ состояніи дать объектовъ для понятій; какъ у Платона, такъ и у Канта понятіе обязано своимъ происхожденіемъ сверхъопытному источнику; какъ у Платона, такъ и у Канта чувственное воспріятіе

---

*) Ibid. стр. 618.

только вызываетъ къ дѣятельности наши сверхчувственныя свойства; наконецъ, какъ для Платона, такъ и для Канта реально лишь устойчивое понятіе. Разница между догматическимъ идеализмомъ Платона и критическимъ идеализмомъ Канта лишь та, что первый несравненно послѣдовательнѣе второго.

Исходя изъ того положенія, что понятія, существующія въ человѣческой головѣ, должны имѣть соотвѣтственную объективную реальность, и отказываясь признать такую реальность во внѣшнемъ чувственномъ мірѣ, Платонъ предполагаетъ ее по ту сторону воспринимаемой дѣйствительности. Кантъ же подъ вліяніемъ новыхъ условій его эпохи, подъ вліяніемъ англійскаго эмпиризма вообще, и локковской критики платонизма въ частности, отказался отъ теоріи врожденныхъ идей и сталъ на точку зрѣнія апріоризма. Разсудокъ самъ по себѣ пустъ, но этотъ пустой разсудокъ оказывается тѣмъ не менѣе творцомъ вселенной. Тѣмъ, что ученіе объ апріорныхъ формахъ ставитъ сознаніе не *послѣ опыта, а до него*, оно остается фактически на почвѣ догматическаго идеализма. Апріоризмъ обрываетъ только нить, которая ведетъ неминуемо въ темный лабиринтъ платоновскаго сверхъестественнаго царства.

Ставъ на полдорогѣ, Кантъ поневолѣ и неожиданно для самаго себя очутился на почвѣ субъективнаго идеализма Берклея. „Если отрицаютъ мыслящій субъектъ, тѣлесный міръ долженъ пасть, такъ какъ онъ только явленіе въ чувственности нашего субъекта и представляетъ одинъ изъ видовъ его представленій“. Внутренняя логика трансцендентальной апперцепціи подсказала Канту этотъ выводъ, вопреки субъективнымъ намѣреніямъ философа.

Повинуясь общимъ господствующимъ стремленіямъ XVIII столѣтія, основатель научной космогоніи не желаетъ быть субъективнымъ идеалистомъ.

Отличительной чертой этой эпохи является рѣзкая и плодотворная критика старой, отжившей идеалистической метафизики. Французскій матеріализмъ, объявившій рѣшительную войну господствующему духовенству, безпощадно и со свойственной революціоннымъ періодамъ логической послѣдовательностью возсталъ противъ теологіи и всѣхъ праздныхъ схоластическихъ измышленій. Сверхъестественный міропорядокъ былъ провозглашенъ плодомъ земного

обмана и надувательства духовенства, и, поскольку позволялъ уровень науки того времени, матеріалисты старались объяснить историческое происхожденіе вѣры въ сверхъестественныя силы. Вмѣсто слѣпой, отупляющей и принижающей человѣческую личность религіозной вѣры, матеріализмъ потребовалъ яснаго и разумнаго отношенія къ явленіямъ природы. Человѣкъ не божье созданіе; его психическій и нравственный складъ не сверхъестественнаго происхожденія; человѣкъ—часть природы и продуктъ окружающей общественной среды. Религія ставила своимъ требованіемъ знаніе аттрибутовъ сверхъопытнаго міропорядка, стремясь подчинить человѣческую волю сверхъестественному бытію. Матеріализмъ поставилъ себѣ цѣлью точное изученіе законовъ дѣйствительнаго міра для того, чтобы господствовать надъ его великими силами. Объективная, матеріальная, дѣйствительная природа становится, такимъ образомъ, центромъ философской мысли этой поистинѣ великой эпохи, проникнутой ясной, глубокой *) критикой и непоколебимымъ убѣжденіемъ въ мощи и торжествѣ человѣческаго разума. И Кантъ, стоявшій на высотѣ знанія своего вѣка, прекрасно сознавалъ, что невозможно открывать законы природы и объяснять ихъ дѣйствія, если исходить изъ субъективнаго идеализма Берклея или метафизическаго скептицизма Юма. „Это скандалъ для философіи и для общаго человѣческаго разума принимать на вѣру бытіе внѣ насъ вещей, изъ которыхъ *даже наши внутреннія чувства* черпаютъ весь матеріалъ для познанія“ **) восклицаетъ философъ съ глубокимъ и искреннимъ негодованіемъ.

Подъ вліяніемъ матеріалистическаго направленія эпохи,

---

*) Идеалистическіе историки и критики отзываются о французскомъ матеріализмѣ XVIII столѣтія, какъ о поверхностной философіи. Противъ этого взгляда трудно спорить по той причинѣ, что эти господа, пишущіе ученые, обстоятельные трактаты объ общеизвѣстныхъ и, подчасъ, весьма шаблонныхъ идеяхъ совсѣмъ нефилософскихъ писателей, не дали себѣ труда изложить матеріализмъ XVIII вѣка, сыгравшій такую огромную роль въ историческомъ развитіи. Поверхностной остается лишь ихъ легкомысленная, пристрастная и субъективная характеристика французскаго матеріализма.

**) Kr. d. r. V. 31. Изданіе Кербаха. Въ русскомъ переводѣ Соколова это характерное мѣсто передано не точно.

Кантъ беретъ за точку отправленія существованіе объективнаго міра. Предположеніе дѣйствительнаго внѣшняго предмета выражено Кантомъ съ достаточной опредѣленностью въ самомъ началѣ критики: „Несомнѣнно, что всякое наше познаніе начинается съ опыта, ибо чѣмъ же другимъ и возбуждается къ дѣятельности наша познавательная способность, какъ не тѣми предметами, которые дѣйствуютъ на наше внѣшнее чувство и отчасти сами вызываютъ въ насъ представленія, отчасти приводятъ въ движеніе нашу разсудочную дѣятельность, заставляютъ ее сравнивать эти представленія, соединять или раздѣлять ихъ и, такимъ образомъ, перерабатывать грубый матеріалъ чувственныхъ впечатлѣній въ познаніе предмета, которое называется опытомъ“.

Итакъ, „*по времени* ни одно наше познаніе не предшествуетъ опыту, а всякое начинается имъ“. Предметъ, о которомъ идетъ здѣсь рѣчь и который долженъ дѣйствовать на наше внѣшнее чувство, есть извѣстная вещь въ себѣ. О кантовской вещи въ себѣ такъ много говорили и такъ много писали, она пріобрѣла такую широкую извѣстность, что подвергать ее новому разбору можетъ казаться даже чѣмъ-то тривіальнымъ. Современные кантіанцы, возрождающіе критическую философію въ ея *цѣлостномъ видѣ*, либо совсѣмъ замалчиваютъ „вещь въ себѣ“, либо упоминаютъ о ней мимоходомъ, торопясь какъ можно скорѣе отдѣлаться отъ этого, какъ они сами выражаются, неудачнаго, противорѣчиваго понятія, или же обрушиваются противъ нея съ той безпокойной, тревожной страстью, которая показываетъ, что совѣсть не совсѣмъ чиста. Но во всѣхъ этихъ случаяхъ дѣйствуетъ установленная, прочная традиція, что „вещь въ себѣ“ не имѣетъ серьезнаго, рѣшающаго значенія въ критической философіи. Это абсолютно не вѣрно. Кто-то изъ старыхъ критиковъ Канта, если не ошибаемся, Якоби, замѣтилъ, что безъ „вещи въ себѣ“ невозможно войти въ „Критику чистаго разума“, а съ „вещью въ себѣ“ нельзя выйти изъ нея. Этимъ остроумнымъ замѣчаніемъ сказано очень много и прежде всего то, что „вещь въ себѣ“ занимаетъ центральное мѣсто въ ученіи Канта. Остановимся на этомъ понятіи и начнемъ съ разбора перваго его опредѣленія: „Объектъ, говоритъ Кантъ, къ которому я отношу явленія вообще, есть трансценден-

тальный предметъ, т. е. совершенно неопредѣленная мысль о чемъ то вообще. А этого нельзя назвать нуменомъ, ибо я не знаю, что такое этотъ объектъ въ себѣ, и не имѣю никакого другого представленія о немъ, какъ только о предметѣ чувственнаго созерцанія вообще, который слѣдовательно одинъ и тотъ же для всѣхъ явленій“ *). Значитъ, этотъ нуменъ или вещь въ себѣ есть неопредѣленное понятіе о чемъ-то вообще, чего мы абсолютно познать не можемъ, о чемъ мы только знаемъ, что оно есть причина чувственнаго созерцанія. Если это такъ, если мы ничего не знаемъ о „вещи въ себѣ“, то откуда же намъ извѣстна ея способность причинять чувственное созерцаніе? Быть можетъ мы черезъ посредство какой-нибудь функціи разсудка должны мыслить вещь въ себѣ, какъ причину ощущенія? На этотъ вопросъ Кантъ отвѣчаетъ категорическимъ, рѣшительнымъ отрицаніемъ: „мыслить его (нуменъ), говоритъ онъ, я не могу ни по какой категоріи, ибо категоріи имѣютъ значеніе для только эмпирическаго созерцанія, чтобы подводить его подъ понятіе предмета вообще“ **). Это означаетъ, что категорія или функція разсудка не имѣетъ права, съ точки зрѣнія Канта, какъ и согласно ученію Берклея, выходить за предѣлы ощущенія. Сдѣлаемъ еще одно предположеніе. Быть можетъ въ томъ фактѣ, что мы вообще мыслимъ вещь въ себѣ, уже заключается доказательство ея существованія, какъ причины ощущенія? На это Кантъ опять-таки отвѣчаетъ отрицательно: „Чистое примѣненіе категоріи здѣсь хотя и возможно, такъ какъ не заключаетъ въ себѣ противорѣчія, но оно не имѣетъ объективнаго значенія, потому что не опирается на созерцаніе, которое въ такомъ случаѣ должно было бы получить единство объекта, ибо категоріи все таки функціи мышленія, которыя предметовъ не даютъ, а въ нихъ только мыслится то, что можетъ быть дано въ созерцаніи“ ***). Подводя общій итогъ всему сказанному здѣсь Кантомъ о вещи въ себѣ, мы приходимъ къ слѣдующему странному выводу: 1) о вещи въ себѣ мы ничего не знаемъ; 2) вещь сама въ себѣ не можетъ быть мыслима

*) Ibid. стр. 64.
**) См. тамъ же.
***) См. тамъ же.

посредствомъ разсудка; 3) хотя посредствомъ разсудка и возможно мыслить нѣчто такое, что не есть ощущеніе, но это понятіе лишено всякаго реальнаго содержанія. Мы видимъ, такимъ образомъ, что предполагаемая вещь въ себѣ превращается въ полное ничто тамъ, гдѣ Кантъ дѣлаетъ попытку дать ей болѣе точное опредѣленіе. Возраженіе, сдѣланное нѣкогда Соломономъ Маймономъ и состоящее въ томъ, что если вещь въ себѣ *непознаваема, то она и немыслима*, вытекаетъ, какъ естественно-логическое слѣдствіе, изъ собственнаго же анализа Канта. Внутреннее противорѣчіе между бытіемъ внѣшняго предмета и его непознаваемостью явилось неизбѣжнымъ слѣдствіемъ того, что Кантъ оторвалъ форму опыта отъ его содержанія, предметъ отъ сознанія, поставивъ между ними ощущеніе, какъ непреодолимую преграду. Вмѣсто того, чтобы дѣйствіе предмета служило доказательствомъ его бытія, а наше *сознаніе этого дѣйствія* подтвержденіемъ нашей способности познавать его свойства, оно, согласно ученію Канта, должно подать поводъ къ сомнѣнію въ бытіи предмета и стать непреоборимымъ препятствіемъ къ познанію его свойствъ въ томъ случаѣ, если предположить его существованіе. Сомнѣніе въ существованіи предмета и его познаваемости на основаніи его свойства дѣйствовать на насъ, сильно напоминаетъ разсужденіе средневѣковыхъ схоластиковъ о томъ, что если богъ всемогущъ, то онъ, стало быть, могъ прекратить свое собственное существованіе.

Но пойдемъ дальше. Какъ уже нами было замѣчено, Кантъ не имѣлъ ни малѣйшаго намѣренія стать на точку зрѣнія субъективнаго идеализма. Внѣшній реальный предметъ ему необходимъ, какъ дѣйствительная причина, приводящая въ движеніе весь сложный апріорный аппаратъ. Но съ другой стороны природа апріорнаго механизма устроена такъ, что она исключаетъ всякую возможность признанія внѣшняго предмета. Вслѣдствіе этого система Канта распадается на двѣ противоположныя части, причемъ одна другую обуславливаетъ и въ то же время одна другую исключаетъ. Съ этимъ основнымъ непримиримымъ противорѣчіемъ борется философъ на протяженіи всей „Критики чистаго разума“. Но, погружаясь все болѣе и болѣе въ анализъ свойствъ субъекта и параллельно съ этимъ отнимая всѣ свойства у „непознаваемаго“ объекта, онъ самъ

того не замѣчая, постепенно переноситъ все содержаніе опыта въ субъектъ. И вещь въ себѣ, опредѣляемая Кантомъ въ началѣ „Критики“, какъ дѣйствительный внѣшній предметъ, растворяется мало по малу въ свободную моральную творческую волю. Дѣйствительный предметъ, „предшествующій всякому опыту“, сводится теперь къ предѣльному понятію. „Наконецъ, читаемъ мы въ „Критикѣ“, нельзя и усмотрѣть возможность такихъ нуменовъ, и объемъ ихъ внѣ сферы явленій (для насъ) пустъ, т. е. мы имѣемъ разсудокъ, который проблематически заходитъ дальше явленій, но у насъ не можетъ быть никакого созерцанія и даже никакого понятія о возможности созерцанія, въ которомъ намъ давались бы предметы и внѣ области чувственнаго, и къ которымъ разсудокъ могъ бы имѣть ассерторическое примѣненіе. Итакъ, понятіе нумена есть, слѣдовательно, только *ограничительное понятіе*, чтобы ограничить притязательность чувственности“. Это опредѣленіе даетъ намъ нѣчто положительное и вполнѣ ясное. Изъ него видно, что внѣшній предметъ, дѣйствующій на наши чувства, оказывается „ограничительнымъ понятіемъ“, созданнымъ самимъ субъектомъ и существующимъ въ нашемъ представленіи для ограниченія притязательности нашей чувственности. Отсюда вышелъ Фихте. Это новое опредѣленіе внѣшняго предмета съ одной стороны, и ученіе о трансцендентальной апперцепціи съ другой—легли въ основу системы геніальнаго субъективнаго идеалиста, сущность которой можетъ быть выражена кратко въ слѣдующихъ немногихъ положеніяхъ: *Я* ставитъ свое *я* (Ich setzt das Ich) или *я*=*я* есть дѣло абсолютнаго *я*. Первоначальное тождество сознанія предшествуетъ, такимъ образомъ, всякому познанію у Фихте, какъ трансцендентальная апперцепція у Канта. Однако, одно абсолютное *я* не способно производить познаніе. Для этого требуется познавательный предметъ, безъ котораго само сознаніе оставалось бы пустымъ, такъ какъ оно заключается въ различеніи субъекта отъ познаваемаго объекта. Поэтому абсолютное *я* предполагаетъ различное отъ субъекта *не я*, которое *я* познаетъ (Das Ich setzt sich schlechthin einem Nicht Ich entgegen). Это *не я* и есть кантовскій нуменъ, являющійся здѣсь, конечно, не въ видѣ вещи въ себѣ, а ограничительнымъ понятіемъ,

созданнымъ субъектомъ, или, какъ это объясняетъ Фихте, „предметъ на насъ дѣйствуетъ", — значитъ, „мы его мыслимъ дѣйствующимъ на насъ". Практическій разумъ или, что одно и то же, свободная творческая воля абсолютнаго *я* становится такимъ образомъ исходной точкой нашего познанія и пріобрѣтаетъ главное, первенствующее значеніе. Согласно этому, реальный міръ оказывается продуктомъ свободнаго творчества дѣятельнаго *я* или постулатомъ практическаго разума. Изъ всего сказаннаго ясно слѣдуетъ, что настоящее и единственно-возможное содержаніе кантовской вещи въ себѣ обнаруживается передъ нами въ ученіи Фихте съ полной опредѣленностью. А это значитъ, что выводъ, сдѣланный Фихте изъ системы Канта, не произвольная конструкція, а строго логическій результатъ, вытекающій съ желѣзной необходимостью изъ ученія объ апріорныхъ формахъ.

Выше нами было замѣчено мимоходомъ, что постепенное превращеніе вещи въ себѣ въ свободную сверхъопытную волю совершается постепенно въ „Критикѣ чистаго разума". Считаемъ не лишнимъ остановиться на этомъ положеніи нѣсколько подробнѣе.

Прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что Кантъ глубоко ошибался, утверждая въ началѣ „Критики", что онъ оставляетъ вещь въ себѣ безъ всякаго опредѣленія. На самомъ дѣлѣ мы узнаемъ изъ первыхъ же главъ, если не положительныя свойства вещи въ себѣ, то, по крайней мѣрѣ, отрицательныя свойства ея. Такъ напримѣръ, въ трансцендентальной эстетикѣ философъ заявляетъ, что вещь въ себѣ внѣ пространства и внѣ времени. Въ трансцендентальной аналитикѣ мы читаемъ, что къ вещи въ себѣ не примѣнима категорія причинности. Вещь въ себѣ, эта *причина* ощущенія, опредѣляется, слѣдовательно, съ самаго начала, какъ нѣчто существующее внѣ пространства, внѣ времени, безъ отношенія къ причинности. Въ зависимости отъ этого отрицательнаго опредѣленія вещи въ себѣ, Кантъ различаетъ двоякаго рода причинность: условную и безусловную. Первый родъ причинности имѣетъ отношеніе къ явленіямъ, которыя даны въ пространствѣ и времени; второй родъ (безусловная, свободная причинность, „die unbedingte Bedingtheit") составляетъ содержаніе вещи въ

себѣ. Вещь въ себѣ есть, стало быть, *безусловная свободная воля* *).

Вернемся теперь на минуту опять къ трансцендентальной апперцепціи. Мы уже знаемъ, что трансцендентальная апперцепція является кореннымъ источникомъ всякаго понятія. Всѣ наши представленія сопровождаются первоначальнымъ „я мыслю“. Основа этого *я* есть, по собственному признанію Канта, свободное творчество. А это значитъ, что сущность трансцендентальной апперцепціи сводится опять таки *къ свободной волѣ*. Теперь не трудно также замѣтить, что трансцендентальная апперцепція совпадаетъ съ категорическимъ императивомъ. Долгъ, составляющій главное содержаніе нравственнаго закона, заключается именно въ томъ, что онъ возвышается надъ причинностью, господствующей въ мірѣ явленій. Если для Шеллинга и Гегеля субъективная свобода есть проявленіе объективной необходимости, то съ точки зрѣнія Канта дѣло обстоитъ какъ разъ наоборотъ,—объективная необходимость опредѣляется субъективной свободой. Мы видимъ, такимъ образомъ, что вещь въ себѣ, трансцендентальная апперцепція и категорическій императивъ совпадаютъ совершенно, и что всѣ эти три опредѣленія имѣютъ своимъ содержаніемъ свободную сверхъопытную волю. Куно Фишеръ, который безспорно лучше многихъ и многихъ современныхъ мыслителей усвоилъ духъ критической философіи, показываетъ съ ясностью, не оставляющей сомнѣнія, что „Наукословіе“ Фихте представляетъ собою истинное и послѣдовательное продолженіе системы Канта. Онъ говоритъ: „то, что Фихте называетъ интеллектуальнымъ созерцаніемъ, того критика Канта никоимъ образомъ оспаривать не станетъ. Фихте называетъ интеллектуальнымъ созерцаніемъ непосредственное сознаніе нашей собственной, первоначальной дѣятельности. А развѣ нравственный законъ, категорическій императивъ у Канта не точно такое же сознаніе? То, что „Наукословіе“ понимаетъ подъ интеллектуальнымъ созерцаніемъ, то называется у Канта „чистой апперцепціей“ и то же самое значеніе, которое у

*) Именно отсюда вышелъ Шопенгауэръ, считавшій себя послѣдовательнымъ кантіанцемъ и разсматривавшій, какъ извѣстно, внѣшній міръ, какъ „Волю и представленіе“.

Фихте имѣетъ интеллектуальное созерцаніе, имѣетъ у Канта трансцендентальная апперцепція. Фихте понимаетъ подъ „интеллектуальнымъ созерцаніемъ“ первоначальное сознаніе, или „я“; точно также опредѣляетъ Кантъ свою трансцендентальную апперцепцію. Мы видимъ, такимъ образомъ, что *одинъ и тотъ же принципъ* (курсивъ нашъ) обозначается у обоихъ мыслителей однимъ и тѣмъ же терминомъ“ *).

Выше нами было сказано, что трансцендентальный идеализмъ, отказываясь отъ врожденныхъ идей и принимая взамѣнъ ихъ апріорныя формы, прерываетъ только нить, которая неминуемо ведетъ къ догматическому идеализму. Предыдущее изложеніе позволяетъ намъ теперь пояснить эту мысль на основаніи конечныхъ выводовъ, вытекающихъ изъ Кантовой системы. Главной отличительной чертой трансцендентальнаго идеализма считается его рѣшительный отказъ отъ какихъ бы то ни было догматическихъ предположеній. По опредѣленію Германа Когена, этотъ родъ идеализма совершенно абстрагируетъ отъ матеріи опыта. Ему, по мнѣнію критицистовъ, въ одинаковой мѣрѣ чужда точка зрѣнія матеріалистовъ, исходящихъ изъ познаваемости предметовъ внѣшняго міра, какъ и міровоззрѣніе догматическихъ идеалистовъ, берущихъ за исходную точку познаваемость сверхчувственныхъ субстанцій. Первыми предпосылками критическаго идеализма должны служить непознаваемая вещь въ себѣ съ одной стороны, и формально логическій субъектъ съ другой. Но такъ ли это въ дѣйствительности? Предыдущій анализъ, надѣемся, показалъ, что это не такъ, что критицизмъ не можетъ оставаться на своей „критической“ почвѣ. Вещь въ себѣ свелась, какъ мы видѣли, къ предѣльному понятію, созданному творческой свободной волей познающаго субъекта. Спрашивается, откуда же эта свободная творческая воля, гдѣ ея источникъ, гдѣ, наконецъ, мѣсто рожденія трансцендентальнаго субъекта, котораго Кантъ вооружилъ такимъ сложнымъ апріорнымъ аппаратомъ? Внутренняя логика критическаго идеализма должна была привести Канта къ этимъ роковымъ вопросамъ и заставить дать на нихъ опредѣленный отвѣтъ. *Сверхчувственный*

*) Geschichte der Philosophie V. Bd. S. 423.

міръ, гласитъ этотъ отвѣтъ. Сверхчувственный міръ оказался въ послѣднемъ счетѣ первоисточникомъ трансцендентальнаго субъекта и трансцендентальнаго объекта, т. е. всего нашего познанія. Теперь становится очевиднымъ, что разница между критическимъ и догматическимъ идеализмомъ чисто внѣшняго, формальнаго характера. Первый начинаетъ прямо и откровенно съ догматическаго утвержденія, что источникомъ познанія и истины является сверхчувственное бытіе. Второй, будучи проникнутъ по существу тѣмъ же самымъ воззрѣніемъ, скрываетъ только свой *дѣйствительный исходный пунктъ*, обнаруживая его лишь подъ конецъ системы.

Въ заключеніе этой главы считаемъ не лишнимъ еще разъ напомнить читателю про главную задачу Канта. Философъ задается цѣлью найти твердую почву для научнаго опыта. Онъ ведетъ одновременную рѣшительную борьбу противъ идеалистической и скептической философіи. Въ противовѣсъ идеалистамъ онъ горячо защищаетъ основной взглядъ матеріализма, согласно которому чувственное воспріятіе внѣшняго дѣйствительнаго предмета служитъ единственно вѣрной и единственно надежной почвой научнаго опыта. Спасеніе отъ скептицизма онъ находитъ въ синтетическихъ сужденіяхъ а priori, вносящихъ, по его мнѣнію, въ опытъ общеобязательность и достовѣрность. Но внутренняя природа апріорныхъ формъ устранила всякую возможность признанія внѣшняго предмета и его способность дѣйствовать на наши чувства воспріятія. Вслѣдствіе этого оказалось, что ученіе объ апріоризмѣ вмѣсто того, чтобы внести въ опытъ закономѣрность, уничтожило въ корнѣ самый базисъ научнаго опыта, источникъ чувственнаго воспріятія. Но оставимъ на минуту въ сторонѣ этотъ неоспоримый выводъ и признаемъ вмѣстѣ съ кантіанцами, что „апріорныя формы суть развернутыя складки, которыя ждутъ, пока опытъ не наполнитъ ихъ своимъ содержаніемъ"; и ставши на эту дуалистическую точку зрѣнія, мы неизбѣжно приходимъ къ заключенію, что закономѣрность и общеобязательность, составляющія, по справедливому мнѣнію Канта, сущность науки, берутъ свое начало въ сверхчувственномъ мірѣ. Если выразить этотъ выводъ простыми словами, то онъ означаетъ, что въ грѣшномъ чувственномъ мірѣ истины нѣтъ и что истина только въ богѣ.

Превращенная въ предѣльное понятіе вещь въ себѣ привела Канта обратно къ субъективному идеализму Берклея, а скептицизмъ Юма былъ исправленъ и дополненъ вмѣшательствомъ бога, причиняющаго, согласно ученію Берклея, истинныя представленія и являющагося по этой причинѣ единственнымъ критеріемъ истины. Мы знаемъ напередъ, что читатель, не имѣющій склонности къ религіи и знакомый съ критической философіей не на основаніи изученія системы, а на основаніи ходячихъ отрывочныхъ положеній изъ нея, придетъ въ величайшее негодованіе по поводу нашего окончательнаго вывода. „Да какъ же это такъ!—воскликнетъ онъ,—развѣ Кантъ не подвергъ безпощадной критикѣ существующія доказательства въ защиту бытія бога?“ Совершенно справедливо; Кантъ дѣйствительно показалъ, что знаменитыя доказательства не выдерживаютъ ни малѣйшей критики. Но раньше, чѣмъ обнаружить несостоятельность защиты бытія бога съ точки зрѣнія теоретическаго разума и чувственнаго опыта, кенигсбергскій мыслитель еще съ большей безпощадностью уничтожилъ компетенцію разума и чувственнаго опыта. Практическому разуму, то есть вѣрѣ въ сверхчувственный міръ, принадлежитъ первая роль. А изъ этого слѣдуетъ, что если бытія бога нельзя доказать теоретически, то оно и не нуждается въ подобныхъ доказательствахъ. Однимъ словомъ, схоластическая двойственная истина нашла себѣ въ системѣ Канта новое „критическое“ обоснованіе, и эта схоластическая двойственная истина празднуетъ свое полное возрожденіе въ современной философіи. Но къ этому необходимо однако прибавить, что историческое, культурное значеніе двойственной истины было совершенно иное въ моментъ ея возникновенія, чѣмъ въ настоящее время. Въ эпоху ея выработки и развитія, идеологи нарождавшагося третьяго сословія ведутъ рѣшительную войну противъ духовенства. Стремясь къ полной свободѣ научнаго изслѣдованія, они самымъ энергическимъ образомъ возстаютъ противъ вмѣшательства теологіи въ науку. Теперь же дѣло обстоитъ какъ разъ наоборотъ,—представители отживающей реакціонной буржуазіи, борясь противъ революціонныхъ стремленій пролетаріата, ищутъ опоры въ религіозной вѣрѣ, требуя прямо или косвенно ея вмѣшательства въ науку вообще и въ выросшую обще-

ственную науку въ особенности. Тамъ признаніе двойственной истины имѣло своей главной задачей расширить и укрѣпить область научнаго изслѣдованія и потому являлось громаднымъ шагомъ впередъ; тутъ искусственное возрожденіе двойственной истины стремится сузить сферу и компетенцію научнаго опыта и потому представляетъ собою громадный шагъ назадъ. Короче, тамъ это теченіе возникаетъ на почвѣ борьбы науки противъ религіи; здѣсь же наоборотъ, оно обнаруживаетъ явную цѣль подорвать основу и значеніе научнаго опыта.

V.

Матеріалисты знаютъ не хуже идеалистовъ ту избитую, банальную философскую истину, что внѣшній міръ отражается въ нашемъ сознаніи въ формѣ представленія. Всякому мыслящему человѣку извѣстно очень хорошо, что окружающіе насъ предметы не помѣщаются въ нашей головѣ въ своей тѣлесной предметности. Споръ между идеализмомъ и матеріализмомъ идетъ, слѣдовательно, не о томъ, есть ли міръ *для насъ* представленіе, а о томъ, соотвѣтствуетъ ли нашему представленію дѣйствительная реальность, а если соотвѣтствуетъ, то каково ея содержаніе.

Практическіе умы, а часто и теоретическіе, не имѣющіе понятія о смыслѣ и значеніи коренныхъ философскихъ вопросовъ, относятся къ подобному спору съ величайшимъ презрѣніемъ. Имъ кажется, что это чистѣйшая схоластика. И въ самомъ дѣлѣ, какое можетъ имѣть для меня значеніе, напримѣръ, вопросъ о томъ, существуетъ ли внѣ меня столъ, на которомъ я сейчасъ пишу, или онъ не существуетъ, и я пишу на моемъ „ограничительномъ понятіи", т. е. на чистомъ представленіи о столѣ. Очевидно, что практически важно не рѣшеніе вопроса, существуетъ или нѣтъ внѣ меня столъ, а имѣетъ значеніе возможность выполненія моего дѣйствія и ея практическій результатъ. Но возьмемъ другой примѣръ. Въ своемъ интересномъ сочиненіи „Psychologie der Naturvölker" Шульце разсказываетъ, что когда на берегахъ Атлантическаго океана впервые появились португальскіе корабли, то негры при-

няли ихъ за гигантскихъ птицъ, вылетѣвшихъ, по ихъ мнѣнію, изъ облаковъ *). Предположимъ теперь, что негры предпринимаютъ рядъ дѣйствій, руководствуясь даннымъ ихъ представленіемъ, и намъ станетъ вполнѣ очевидно, что вопросъ о соотвѣтствіи реальнаго предмета представленію имѣетъ огромное практическое значеніе, такъ какъ практическій результатъ такихъ дѣйствій не оправдаетъ субъективныхъ представленій негровъ, принявшихъ корабли за птицъ. Уже одинъ этотъ примѣръ показываетъ съ полной ясностью, что, оставаясь на исключительно субъективной почвѣ однихъ лишь представленій, у насъ нѣтъ и не можетъ быть никакого критерія, съ помощью котораго мы бы могли отличать вѣрное представленіе отъ ложнаго. И тотъ простой дѣйствительный фактъ, что мы на самомъ дѣлѣ устанавливаемъ различіе между ложными и истинными представленіями, свидѣтельствуетъ достаточно убѣдительно, что провѣрка нашихъ субъективныхъ представленій совершается на основаніи предмета, лежащаго внѣ нашего сознанія.

Подъ вліяніемъ различныхъ историческихъ условій философія различно рѣшала этотъ основной вопросъ. Но каково бы ни было отношеніе философіи къ критерію представленій, какъ велико бы ни было ея вліяніе на научное изслѣдованіе, практическій ежедневный опытъ и выросшая изъ него же наука вынуждены были въ своей оцѣнкѣ истинныхъ и ложныхъ представленій руководствоваться реальнымъ предметомъ.

Матеріализмъ, стоящій на твердой почвѣ опыта и придерживающійся строго научнаго метода, беретъ за критерій истины дѣйствительный, реальный міръ и присущую ему закономѣрность. Иначе смотрятъ на дѣло кантіанцы и всѣ представители современной философіи. Отказываясь признать объективную реальность, основой критерія опыта считаютъ они субъективныя формы пространства и времени. Всеобщность этихъ субъективныхъ формъ, ихъ присутствіе во всякомъ сознаніи пріобрѣтаютъ съ ихъ точки зрѣнія объективное значеніе и являются объективнымъ критеріемъ.

Сообразно такому взгляду, истинностью и достовѣр-

*) S. 42.

подъ вліяніемъ субъективной формы созерцанія пространства. Но спрашивается, что же такое самъ человѣкъ, если не объектъ, представляемый нами въ пространствѣ? Развѣ не очевидно, что предположеніе бытія человѣка обусловливаетъ собою также и признаніе объективнаго пространства? Коренная и поистинѣ непростительная ошибка Канта, какъ и всѣхъ субъективныхъ идеалистовъ, заключается въ непонятномъ игнорированіи того очевиднаго неоспоримаго факта, что *субъектъ есть въ то же время и объектъ*. Во вторыхъ, Кантъ, какъ извѣстно, безчисленное множество разъ утверждаетъ—и свое утвержденіе настойчиво подчеркиваетъ,—что апріорныя формы сами по себѣ пусты и безсодержательны, что онѣ пріобрѣтаютъ эмпирическую реальность только въ процессѣ воспріятія внѣшнихъ предметовъ. О какихъ же предметахъ идетъ здѣсь рѣчь? Очевидно, что о предметахъ, существующихъ внѣ нашихъ ощущеній. Но такъ какъ, по словамъ самого Канта, предметъ только въ томъ случаѣ можетъ считаться предметомъ, когда мы его мыслимъ въ пространствѣ, то внѣшніе предметы (вещи въ себѣ), вызывающіе наши ощущенія, должны представляться намъ существующими въ пространствѣ. Примемъ во вниманіе эти положенія и раскроемъ теперь внутренній смыслъ кантовскаго построенія. Внѣшніе предметы, вещи въ себѣ, причиняютъ наши субъективныя ощущенія. Субъективная форма пространства пріобрѣтаетъ объективное, реальное значеніе вслѣдствіе ея отношенія къ ощущенію. Если бы ощущеніе представляло собою исключительно субъективный продуктъ, то субъективное пространство осталось бы такимъ же *неизмѣннымъ* субъективнымъ свойствомъ, какимъ оно было для Берклея. Въ противоположность послѣднему, Кантъ старается придать субъективной формѣ пространства объективный характеръ. Съ его точки зрѣнія субъективное пространство становится объективнымъ по той причинѣ, что ощущеніе возникаетъ не субъективнымъ путемъ, а является плодомъ дѣйствія внѣшняго объективнаго предмета. Но такъ какъ внѣшній предметъ мыслится нами неразрывно отъ пространства, то отсюда ясно слѣдуетъ, что субъективная форма пространства можетъ пріобрѣсть объективное значеніе лишь при томъ условіи, когда ей предшествуетъ, скрытымъ образомъ предполагаемое Кантомъ, объективное пространство. Ко-

роче, *субъективная форма пространства объективируется потому, что ощущеніе вызвано внѣшнимъ предметомъ, а внѣшній предметъ представляется намъ неразрывно отъ объективнаго пространства, слѣдовательно, объективація субъективной формы пространства обусловливается предполагаемымъ объективнымъ пространствомъ.* Главная причина этого запутаннаго и скрытаго противорѣчія лежитъ въ двойственной и нерѣшительной позиціи Канта. Стараясь опровергнуть послѣдовательный субъективизмъ Берклея, Кантъ превращаетъ субъективную форму пространства въ объективную съ помощью внѣшняго, дѣйствительнаго предмета, вызывающаго ощущеніе. Боясь встать на „опасную“ почву матеріализма, онъ отстаиваетъ субъективное происхожденіе пространства. Противъ субъективнаго идеализма онъ борется посредствомъ матеріализма, а противъ матеріализма посредствомъ субъективнаго идеализма. Эта борьба, которая по увѣреніямъ кантіанцевъ заключаетъ въ себѣ новую „критическую“ точку зрѣнія, на дѣлѣ не обнаруживаетъ ничего другого, кромѣ цѣлаго ряда самыхъ непозволительныхъ, тщательно скрытыхъ противорѣчій и petitio principii. Одно изъ двухъ: либо ощущеніе и пространство субъективны и опытъ представляетъ собою чистый субъективный процессъ, или же ощущеніе вызвано дѣйствіемъ внѣшняго предмета. Въ первомъ случаѣ субъективная форма пространства не можетъ, согласно ученію Канта, получить объективнаго значенія; во второмъ—пространство предполагается съ самаго начала объективнымъ и признаніе апріорной формы отпадаетъ, какъ лишняя и ненужная гипотеза.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что среднее положеніе, которое думалъ занять Кантъ въ этомъ вопросѣ и которое должно по мнѣнію теоретиковъ познанія спасти опытъ отъ субъективизма съ одной стороны, и отъ матеріалистической „догмы“ съ другой, есть положеніе невозможное, построенное на цѣломъ рядѣ неисчерпаемыхъ, вопіющихъ противорѣчій и логическихъ погрѣшностей.

Второе доказательство: мы можемъ представить себѣ полное отсутствіе предметовъ опыта, но нельзя себѣ представить, что пространства нѣтъ. Противъ этого доказательства Спенсеръ возражаетъ вполнѣ исчерпывающимъ образомъ. „Я первый, напримѣръ, говоритъ англійскій мы-

слитель, не признаю для себя неспособности представить себѣ сознаніе, существующее безъ понятія о протяженіи. Я нахожу совершенно возможнымъ думать о себѣ, какъ объ обладающемъ нѣкоторыми состояніями сознанія, не заключающими въ себѣ никакого понятія о протяженіи, нахожу совершенно возможнымъ вообразить себѣ цѣпь мыслей, въ которыхъ пространство не играетъ никакой роли. Весьма важная ошибка старой психологіи, включая сюда и психологію Канта, состоитъ въ томъ, что она обыкновенно разсматриваетъ только сознаніе взрослаго, не обращая вниманія на тотъ очевидный фактъ, что развитый мыслительный аппаратъ, которымъ обладаетъ взрослый, не находится еще у ребенка, но развивается медленнымъ путемъ, а также не обращая вниманія и на тотъ дальнѣйшій фактъ, что ассоціаціи, несомнѣнно устанавливающіяся и консолидирующіяся между собою вслѣдствіе повторенныхъ опытовъ, вносятся нами во всѣ наши мыслительные процессы въ такой мѣрѣ и такимъ образомъ, что мы постоянно находимся въ опасности приписать неразвитому уму такія идеи, которыми обладаетъ только развитой умъ“ *). Далѣе, по поводу того же доказательства замѣчаетъ Штумпфъ, что если послѣ удаленія всѣхъ предметовъ изъ нашего сознанія въ немъ все-таки остается *нѣчто*, то это нѣчто представляется намъ окрашеннымъ въ сѣрый цвѣтъ. Это тонкое психологическое наблюденіе можетъ служить опроверженіемъ не только второго доказательства, но и всей основы ученія объ апріорномъ характерѣ пространства, такъ какъ основа этого ученія заключается въ послѣднемъ счетѣ въ томъ, что представленіе пространства находится въ нашемъ сознаніи въ *чистомъ* видѣ, безъ примѣси какого бы то ни было чувственнаго свойства.

Третье доказательство: понятіе о пространствѣ не есть полученное изъ опыта отвлеченное понятіе, которое могло бы возникнуть путемъ обыкновенной абстракціи. Опытному, отвлеченному понятію предшествуютъ отдѣльные предметы, на основаніи которыхъ оно слагается. Общему же однородному пространству не предшествуютъ его части, а, наоборотъ, раньше мы имѣемъ общее пространство

---

*) „Основанія психологіи“, томъ III, стр. 190, рус. переводъ со 2 англійскаго изданія И. И. Билибина.

и только впослѣдствіи, въ процессѣ воспріятія внѣшнихъ предметовъ, мы мысленно разсѣкаемъ его на части; а отсюда слѣдуетъ, что пространство дано до опыта, a priori.

Противъ этого доказательства трудно что-нибудь возразить по существу по той простой причинѣ, что въ немъ фактически ровно ничего не сказано. Голое догматическое утвержденіе, будто всеобъемлющее пространство въ противоположность отвлеченнымъ понятіямъ предшествуетъ своимъ частямъ, остается догматическимъ утвержденіемъ, но отнюдь не доказательствомъ. Чтобы вывести апріорный характеръ пространства изъ того положенія, что всеобъемлющее пространство предшествуетъ своимъ частямъ, слѣдовало прежде всего и главнымъ образомъ обосновать именно это положеніе. Обосновать же его нельзя иначе, какъ только опытнымъ путемъ, а именно: требовалось доказать, что дѣтскому сознанію, какъ и вообще всякому малоразвитому сознанію, присуще представленіе о всеобъемлющемъ пространствѣ до всякаго опыта. Но этого-то какъ разъ доказать невозможно, ибо всѣ факты современной психологіи, антропологіи и біологіи противорѣчатъ такому метафизическому взгляду на пространство самымъ рѣшительнымъ образомъ. Совершенно не обоснованное третье доказательство представляетъ изъ себя двухэтажный заколдованный кругъ, который имѣетъ слѣдующій видъ: пространство дано a priori, такъ какъ всеобъемлющее пространство предшествуетъ своимъ частямъ; всеобъемлющее пространство предшествуетъ своимъ частямъ потому, что оно дано a priori; отвлеченному понятію предшествуютъ его части, слѣдовательно, оно получено a posteriori; цѣлое пространство раньше своихъ частей, стало быть оно въ противоположность опытному, отвлеченному понятію дано a priori.

Наконецъ, четвертое доказательство состоитъ въ томъ, что отвлеченное опытное понятіе *конечно*, между тѣмъ какъ пространство безконечно. Безконечность пространства является, слѣдовательно, главнымъ отличительнымъ признакомъ того, что пространство есть форма созерцанія, данная a priori. Главная ошибка этого доказательства слѣдующая. Въ своемъ противопоставленіи отвлеченнаго понятія представленію о пространствѣ, Кантъ упускаетъ изъ виду тотъ неоспоримый фактъ, что безконечное про-

странство, обладая свойствомъ дѣлимости, включаетъ въ себѣ моментъ конечности, и что съ другой стороны общія свойства предметовъ, на основаніи которыхъ слагаются отвлеченныя понятія, скрываютъ въ себѣ моментъ безконечности. Имѣя въ виду кантовское ученіе о пространствѣ, Гегель указываетъ именно на эту ошибку: „говорятъ, напримѣръ, пишетъ Гегель, пространство этой комнаты представляетъ собою однородную, неограниченную величину, между тѣмъ, какъ сто человѣкъ, наполняющихъ ее, образуютъ опредѣленную, законченную величину. На самомъ же дѣлѣ пространство *однородно и частично въ одно и то же время.* Именно поэтому мы говоримъ о пространственныхъ точкахъ и дѣлимъ пространство на опредѣленныя величины, на столько-то и столько-то сажень, дюймовъ, а это возможно лишь при томъ условіи, что пространство частично и само по себѣ. Съ другой стороны, величина, состоящая изъ ста человѣкъ, представляетъ собою также и *незаконченную* величину, и это потому, что общее свойство, лежащее въ основѣ понятія „человѣческій родъ“ и связывающее всѣхъ отдѣльныхъ людей въ единое цѣлое, дѣлаетъ частичную величину, состоящую изъ ста человѣкъ, неограниченной“ *). Конечно, какой-нибудь находчивый теоретикъ познанія, привыкшій къ одностороннему, метафизическому способу мышленія, можетъ возразить Гегелю, что отвлеченное опытное понятіе „человѣческій родъ“ все-таки ограниченное понятіе, такъ какъ его содержаніе исчерпывается опредѣленнымъ количествомъ индивидуумовъ, входящихъ въ его составъ. На подобное возраженіе мы отвѣтимъ, что человѣческому роду присущи такія свойства, которыя присущи всей природѣ, и если мы, слѣдовательно, будемъ расширять отвлеченное опытное понятіе въ направленіи его общихъ свойствъ со всей природой, то мы неизбѣжно станемъ на точку зрѣнія безконечности. Главная мысль Гегеля та, что пространство совпадаетъ съ объектами и составляетъ такую же абстракцію, какъ и опытное, отвлеченное понятіе. Отрывать пространство отъ объектовъ и разсматривать его, какъ особую самостоятельную сверхъопытную форму созерцанія на томъ основаніи, что оно въ отличіе отъ опытныхъ

---

*) Encyklopädie, S. 202. Berlin 1843.

понятій обладаетъ свойствомъ безконечности, значитъ, по справедливому мнѣнію Гегеля, игнорировать міровую внутреннюю связь, которая придаетъ видамъ и родамъ аттрибутъ безконечности. Но трудно видѣть, что въ основѣ четвертаго доказательства лежитъ метафизическій взглядъ на природу. Въ этомъ доказательствѣ скрывается та мысль, что виды и роды представляютъ собою отдѣльныя застывшія, ничѣмъ не связанныя категоріи. Этотъ метафизическій взглядъ на природу, заимствованный у Юма, заставилъ Канта противопоставить опытное, отвлеченное понятіе представленію о пространствѣ, какъ *абсолютно конечное абсолютно безконечному*, и сдѣлать отсюда заключеніе, что пространство есть форма созерцанія, данная a priori.

Мы видимъ такимъ образомъ, что самое, на первый взглядъ, убѣдительное доказательство покоится на ошибочномъ сопоставленіи одного только свойства пространства — его безконечности, съ однимъ только свойствомъ отвлеченнаго понятія,—его конечности.

Но намъ опять таки могутъ возразить, что если отвлеченное понятіе обладаетъ безконечностью, то представленіе о пространствѣ все-таки отличается отъ него своей *абсолютной* однородностью, заставляющей насъ считать это представленіе апріорной формой. На подобное возраженіе мы находимъ отвѣтъ у Спенсера. Подвергая рѣзкой критикѣ принципы трансцендентальной эстетики, англійскій мыслитель указываетъ со свойственной ему спокойной проницательностью на тѣ объективныя причины, подъ вліяніемъ которыхъ наше понятіе о пространствѣ кристаллизуется въ однородное цѣльное представленіе въ процессѣ воспріятія, на почвѣ опыта. Это интересное мѣсто мы приведемъ цѣликомъ, несмотря на его размѣры.

Вотъ что пишетъ Спенсеръ: „Еслибы за каждымъ особеннымъ движеніемъ какого-либо члена слѣдовало неизмѣнное ощущеніе мягкости, за какимъ-либо другимъ движеніемъ—ощущеніе шероховатости, а еще за какимъ-либо другимъ—ощущеніе твердости; или еслибы за тѣми движеніями глаза, которыя требуются для извѣстнаго спеціальнаго акта видѣнія, слѣдовало всегда ощущеніе красноты, за нѣкоторыми другими движеніями—ощущеніе голубого цвѣта и т. д., то очевидно, что на основаніи за-

коновъ ассоціаціи, тутъ установились бы постоянныя отношенія между извѣстными движеніями и извѣстными ощущеніями. И еслибы при этомъ было вообще возможно представленіе себѣ положеній, то они представлялись бы, какъ неизмѣнно занимаемыя вещами, производящими спеціальныя впечатлѣнія, и для насъ *было бы совершенно невозможнымъ разъединить* (*dissociate*) *положенія отъ вещей* (курсивъ нашъ). Но такъ какъ мы находимъ, что извѣстное движеніе руки, которое привело насъ однажды въ соприкосновеніе съ чѣмъ-то горячимъ, приводитъ насъ въ прикосновеніе съ чѣмъ-то острымъ, а въ слѣдующій разъ не приводитъ насъ въ соприкосновеніе совсѣмъ ни съ чѣмъ, и такъ какъ мы находимъ, что извѣстное движеніе глаза, которое сопровождалось однажды зрѣлищемъ чернаго предмета, сопровождается теперь видѣніемъ бѣлаго предмета, а въ слѣдующій разъ вовсе не сопровождается видѣніемъ какого бы то ни было предмета, то въ результатѣ выходитъ, что идея положенія, сопровождающая каждое изъ этихъ движеній, мало по малу, вслѣдствіе накопленія опытовъ, *диссоціируется* (курсивъ Спенсера) или отдѣляется отъ объектовъ и впечатлѣній. Отсюда происходитъ также и то, *что вслѣдствіе безконечнаго числа такихъ движеній, является и безконечное число такихъ положеній, представляемыхъ себѣ, какъ существующія отдѣльно отъ тѣла* (курсивъ нашъ). Затѣмъ отсюда же происходитъ и то, что такъ какъ и въ первомъ и въ каждомъ послѣдующемъ актѣ воспріятія каждое положеніе познается, какъ сосуществующее съ субъектомъ, то возникаетъ сознаніе безконечнаго числа такихъ сосуществующихъ положеній, т. е. сознаніе *о пространствѣ*" *). Это простое эмпирическое наблюденіе процесса образованія понятія пространства несравненно глубокомысленнѣе всѣхъ схоластическихъ разсужденій объ апріорномъ источникѣ этого понятія.

На этомъ мы закончимъ анализъ понятія о пространствѣ и коснемся вкратцѣ понятія о времени.

Время, думаетъ Кантъ, не есть нѣчто самостоятельное, существующее само по себѣ, оно также не можетъ быть объективнымъ свойствомъ вещей. Еслибы время существо-

*) Ibid. стр. 193.

вало само по себѣ, то оно должно было быть дѣйствительнымъ, реальнымъ предметомъ. А еслибы оно было присуще вещамъ, какъ ихъ объективный признакъ, то процессъ послѣдовательнаго ихъ воспріятія былъ бы невозможенъ, такъ какъ воспріятіе предметовъ одного за другимъ предполагаетъ понятіе о времени существующимъ до этого процесса. Если же время не объективное свойство и не вещь, то оно, слѣдовательно, форма нашего „внутренняго“ чувства. Время есть, такимъ образомъ, созерцаніе собственнаго „я“, въ которомъ мы мыслимъ наши ощущенія въ послѣдовательномъ порядкѣ, одно за другимъ.

Въ основѣ этой аргументаціи лежитъ, какъ видитъ читатель, положеніе, что объективностью можетъ считаться либо неопредѣленная вещь, либо ея индивидуальное, воспринимаемое свойство, но не внутренняя, взаимная связь вещей, не способность вещи переходить изъ одного состоянія въ другое. Однимъ словомъ, метафизическій взглядъ на бытіе, согласно которому объективностью обладаетъ только само себѣ равное и неизмѣнное существованіе, служитъ и здѣсь исходнымъ пунктомъ всего разсужденія о субъективномъ происхожденіи времени. Если, конечно, смотрѣть на явленія объективнаго міра, какъ на отдѣльныя, разрозненныя и ничѣмъ не связанныя категоріи, то естественно будетъ придти къ заключенію, что извѣстный порядокъ, въ которомъ мы ихъ воспринимаемъ, принадлежитъ только субъекту. Но что же, спрашивается, должно заставить насъ брать за точку отправленія такую „догму“, которая противорѣчитъ опыту и не выдерживаетъ критики съ точки зрѣнія отвлеченной логики? Къ опыту эта догма стоитъ въ противорѣчіи по той причинѣ, что въ опытѣ мы воспринимаемъ въ равной степени какъ *вещи, такъ и ихъ постоянныя измѣненія, т. е. процессы*. Съ точки зрѣнія отвлеченной логики эта догма не выдерживаетъ критики вслѣдствіе того, что она приписываетъ субъекту исключительно синтетическія свойства, упуская при этомъ изъ виду его аналитическія способности. Если принять въ соображеніе другую сторону человѣческихъ способностей—анализъ, то развѣ нельзя на основаніи той же отвлеченной логики придти къ противоположному выводу и сказать, что явленія внѣшняго міра даются въ опытѣ въ послѣдовательномъ порядкѣ, т. е. въ

пространствѣ и во времени, и что это только свойственный намъ анализъ разрываетъ ихъ внутреннюю связь, превращая, такимъ образомъ, объективно данный порядокъ во внѣпространственный и внѣвременный хаосъ? Этотъ противоположный выводъ вполнѣ возможенъ и вполнѣ логиченъ и имѣетъ къ тому же то великое преимущество, что находитъ свое подтвержденіе въ опытѣ. Теорія развитія, лежащая въ основѣ всего современнаго изслѣдованія, можетъ служить самымъ убѣдительнымъ опроверженіемъ ученія Канта о субъективномъ происхожденіи времени. Считать исторію *субъективнымъ продуктомъ* и заниматься изслѣдованіемъ историческихъ явленій для *объективныхъ выводовъ* есть величайшая и чудовищная нелѣпость. И эту величайшую нелѣпостъ не могутъ не сознавать даже нѣкоторые правовѣрные кантіанцы. Типичнѣйшій представитель критической философіи, учитель нашихъ критиковъ Маркса, Виндельбандъ рѣшился высказать слѣдующій еретическій взглядъ на трансцендентальную эстетику: „теорія познанія Канта, пишетъ Виндельбандъ, наталкивается на самый серьезный вопросъ, который мы отмѣтимъ лишь мимоходомъ. Если развитіе реальнаго содержанія жизни и всей вселенной должно разсматриваться нами съ точки зрѣнія *объективной закономѣрности*, то какъ согласовать съ теоріей развитія феноменализмъ времени? Если наши цѣнности находятъ свое осуществленіе въ процессѣ развитія, если онѣ могутъ быть поняты нами только съ этой точки зрѣнія, то ясно, что процессъ развитія, *немыслимый внѣ времени, тождественъ съ развитіемъ самой реальной дѣйствительности*, а отсюда слѣдуетъ также и то, *что время не можетъ быть формой созерцанія a priori*“ *). Итакъ, теорія развитія опровергаетъ феноменализмъ времени. „Развитіе реальнаго содержанія жизни должно разсматриваться нами съ точки зрѣнія объективной закономѣрности“—это очень интересное признаніе со стороны правовѣрнаго кантіанца. Высказывая этотъ взглядъ, Виндельбандъ совершенно не замѣчаетъ, что онъ отказывается не только отъ феноменализма времени, но и отъ всего транс-

---

*) Zu Kants Gedächtniss, S. 17—18. Berlin 1904 (курсивъ вездѣ нашъ).

цендентальнаго идеализма, сущность котораго состоитъ именно въ томъ, что мыслящій субъектъ диктуетъ природѣ законы своего собственнаго разсудка. Но идеалистическіе предразсудки стали дѣйствительными апріорными формами современныхъ мыслителей. Тотъ же самый Виндельбандъ, въ той же самой статьѣ повторяетъ какъ ни въ чемъ не бывало, что законы вселенной являются плодомъ трансцендентальнаго сознанія и что все обстоитъ „точно такъ, какъ этому училъ Кантъ".

VI.

Въ „Метафизическихъ основныхъ началахъ естествознанія" Кантъ высказываетъ ту неоспоримую истину, что всякая отдѣльная область естествознанія отличается научностью ровно постольку, поскольку она заключаетъ въ себѣ математическія данныя. Но какъ мы видѣли выше, основные законы математики имѣютъ съ точки зрѣнія критицизма сверхъопытный источникъ. Слѣдовательно, научное содержаніе всякой дисциплины опредѣляется въ послѣднемъ счетѣ не опытнымъ, а сверхъопытнымъ моментомъ. Чистый апріорный характеръ математическихъ истинъ обусловливается, какъ намъ извѣстно, апріоризмомъ пространства и времени. Поэтому, если невѣрно ученіе о пространствѣ и времени, то падаетъ также взглядъ Канта на „чистую математику". Вслѣдствіе этого намъ совершенно незачѣмъ было бы останавливаться на этомъ вопросѣ отдѣльно. Но дѣло въ томъ, что основатель критицизма строилъ свое апріористическое зданіе далеко не въ строго послѣдовательномъ порядкѣ. Сама природа критической философіи вынуждаетъ мыслителя безпрестанно прибѣгать къ petitio principii. Съ этимъ непростительнымъ логическимъ пріемомъ мы сталкиваемся и при вопросѣ о чистой математикѣ. Такъ, напримѣръ, когда рѣчь идетъ объ апріорномъ происхожденіи пространства и времени, Кантъ ищетъ подтвержденія своей теоріи, указывая на точность и достовѣрность математическихъ истинъ; когда же ему приходится доказывать апріорность послѣднихъ, онъ ссылается обратно на пространство и время, какъ на ихъ источникъ, объясняя этимъ источникомъ точность и достовѣрность

этой отрасли познанія. Но, чувствуя, однако, что такой круговоротъ не совсѣмъ уясняетъ дѣло, Кантъ приводитъ спеціальныя доказательства въ защиту апріорнаго происхожденія основныхъ математическихъ положеній.

Разберемъ эти доказательства.

Геометрическая аксіома, что между двумя точками самое кратчайшее разстояніе есть прямая—не опытная, а сверхъопытная истина, она поэтому не нуждается въ доказательствахъ. Въ этомъ положеніи, какъ и во многихъ другихъ важныхъ положеніяхъ, Кантъ принимаетъ за метафизическую сущность продуктъ продолжительнаго опыта. Геометрическая аксіома, о которой идетъ здѣсь рѣчь, отличается очевидностью и всеобщимъ признаніемъ, она является истиной, не нуждающейся ни въ какихъ доказательствахъ. Это, конечно, такъ. Но слѣдуетъ ли изъ того, что эта общепризнанная истина становится очевидной безъ всякихъ доказательствъ? Нисколько. Люди, стоящіе на научной, т. е. на истинно критической, а не на метафизической почвѣ, думаютъ, и вполнѣ основательно, что подобный выводъ не имѣетъ ничего общаго съ истиной. Гельмгольцъ справедливо замѣчаетъ, что пріобрѣтенныя долгимъ опытомъ истины часто принимаются за вѣчныя, незыблемыя, врожденныя идеи. Это именно случилось съ Кантомъ. Геометрическія истины пріобрѣли полную очевидность по той простой причинѣ, что онѣ являются результатомъ *наибольшаго количества фактовъ нашего опыта.* Съ отношеніями разстоянія мы приходимъ въ соприкосновеніе съ перваго момента нашего появленія на свѣтъ; съ этими отношеніями связаны всѣ формы нашего существованія, всѣ наши воспріятія и, наконецъ, въ опредѣленіи этихъ отношеній заинтересованы всѣ безъ всякаго исключенія. Всякій нормально развитой школьникъ, начинающій геометрію, сразу видитъ, что кратчайшее разстояніе между двумя точками—прямая, но ему это очевидно только потому, что онъ, самъ этого не замѣчая, доказывалъ себѣ эту истину безчисленное множество разъ. Поэтому геометрія имѣетъ полное право считать это положеніе аксіомой, не нуждающейся больше ни въ какихъ доказательствахъ, а метафизика не имѣетъ ни малѣйшаго основанія смотрѣть на эту истину, какъ на сверхъестественное откровеніе, указывающее на сверхъопытный міропорядокъ.

Пойдемъ дальше. Какъ уже было указано выше, Кантъ ссылается также на ариеметику. Въ числовомъ выраженіи 7+5 не видно суммы 12, а изъ этого опять таки должно слѣдовать, что соединеніе отдѣльныхъ чиселъ въ общую сумму не обусловлено опытомъ. Это доказательство находитъ блестящее опроверженіе въ томъ простомъ фактѣ, что дикари *таки не видятъ* суммы 12 въ 7+5. Въ упомянутой нами книгѣ Шульце мы, напримѣръ, читаемъ, что многіе дикари объединяютъ числовыя выраженія такимъ способомъ: число 2 они обозначаютъ—1 и 1; число 4—2 и 2; число 5—2, 2 и 1 и т. д.*). Эти факты ясно показываютъ, что примитивное сознаніе не обладаетъ способностью къ объединенію чиселъ, и что процессъ подобнаго объединенія совершается постепенно по мѣрѣ воспріятія внѣшнихъ предметовъ и столкновенія съ ними, иначе сказать, по мѣрѣ накопленія представленій. Тотъ же Шульце приводитъ дальше слѣдующій, взятый у Гальтона, поучительный фактъ: дамарасы Африки, разсказываетъ онъ, не знаютъ количества своихъ воловъ, но, не смотря на это, они рѣдко теряютъ вола изъ своего стада. Послѣднее обстоятельство объясняется тѣмъ, что они знаютъ всѣхъ воловъ въ отдѣльности и потому замѣчаютъ уменьшеніе стада даже въ томъ случаѣ, когда не хватаетъ одного изъ нихъ **). Этотъ фактъ можетъ служить блестящимъ доказательствомъ того, что отвлеченному математическому объединенію конкретныхъ предметовъ предшествуетъ продолжительный процессъ чувственнаго ихъ воспріятія, которымъ обусловливается полученный въ результатѣ синтезъ ***). Этотъ фактъ показываетъ также и то, что долговременное повтореніе возстановленія стада на основаніи конкретныхъ признаковъ всякаго отдѣльнаго вола содѣйствуетъ развитію ассоціаціи, подъ вліяніемъ которой представляемая въ началѣ сумма въ конкретномъ ея видѣ постепенно переходитъ въ отвлеченное числовое понятіе.

---

*) Psychologie der Naturvölker S. 49. Такіе же факты приводитъ Тэйлоръ и др.

**) Ibid. стр. 47—48.

***) Слѣдуетъ замѣтить, что въ полученіи синтеза играетъ огромную роль непосредственное активное отношеніе къ предмету. Дамарасы заинтересованы въ *точномъ* возстановленіи своего стада.

Небезынтересно также указать и на такой фактъ: глухая, нѣмая и слѣпая Лаура Бриджманъ, психологическое развитіе которой бросило, какъ извѣстно, много свѣту на явленія примитивнаго сознанія, не имѣла ни малѣйшаго представленія объ отвлеченныхъ числахъ, относящихся ко всѣмъ предметамъ, независимо отъ ихъ конкретныхъ свойствъ. На вопросъ ея учителя: „Если 4 бочки яблочнаго квасу стоятъ 4 талера, то сколько бочекъ квасу можно купить за 1 талеръ"? она отвѣтила: „Я мало могу дать за яблочный квасъ, потому что онъ кислый" *). Лишенная нѣкоторыхъ чувствъ воспріятія, Лаура Бриджманъ имѣла въ своемъ распоряженіи такое бѣдное количество впечатлѣній, что предметы отражались въ ея неразвитомъ сознаніи конкретной стороной, имѣвшей непосредственное отношеніе къ тому чувству, посредствомъ котораго предметъ ею былъ воспринятъ. Зато намъ разсказываетъ Ромэнсъ, какъ онъ выучилъ обезьяну считать до 5. Методъ, которымъ руководился Ромэнсъ при этомъ опытѣ, слѣдующій: по его требованію обезьяна брала въ ротъ 1, 2, 3, 4, 5 соломинокъ и подавала экспериментатору. Опытъ былъ повторенъ множество разъ и въ различныхъ комбинаціяхъ; не оставалось, слѣдовательно, ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что обезьяна знала эти числа и понимала ихъ названіе **).

Мы видимъ, такимъ образомъ, что Лаура Бриджманъ, эта гражданка двухъ міровъ, одаренная, стало быть, свыше синтетическими сужденіями a priori, не имѣла никакого понятія объ отвлеченной единицѣ, въ то время какъ обезьяна, являющаяся „ограничительнымъ понятіемъ" Лауры Бриджманъ, обладаетъ синтетическими сужденіями и видитъ сумму 5 въ двухъ числовыхъ выраженіяхъ 2+3. Нельзя ли отсюда заключить, что бытіе обезьяны гораздо достовѣрнѣе, нежели бытіе сверхъопытнаго міропрядка? Намъ думается, что можно. И мы даже того мнѣнія, что обезьяна Ромэнса бросаетъ больше свѣта на теорію познанія, чѣмъ многіе теологическіе и увы! даже теоретикопознавательные трактаты.

Въ доказательство апріорнаго происхожденія математи-

---

*) Ibid. 47.

**) „L' évolution mentale chez l'homme; origine des facultés humaines", стр. 58. Цитируемъ по французскому переводу.

ческихъ истинъ Кантъ ссылается далѣе на большія числа. Чѣмъ больше число, тѣмъ, по его мнѣнію, очевиднѣе апріорный источникъ нашихъ синтетическихъ способностей, благодаря которымъ оно складывается. Для опроверженія этого доказательства мы опять позволимъ себѣ указать на интересныя данныя, которые приводитъ тотъ же Шульце. Гомеръ, отмѣчаетъ этотъ изслѣдователь, не знаетъ еще слова для обозначенія 10,000. Римляне не имѣютъ слова для милліона. Слово милліонъ возникаетъ въ Италіи и появляется въ ариѳметикѣ только въ 1494 году. Билліонъ и трилліонъ встрѣчаются впервые въ 17 столѣтіи. Слово милліардъ появляется въ финансовой наукѣ во Франціи въ 1830 году *). Съ другой стороны, мы читаемъ у Тэйлора слѣдующее: „Въ Западной Африкѣ, разсказываетъ этотъ изслѣдователь, живая и постоянная привычка къ торговлѣ развила большую ариѳметическую способность, и уже маленькія дѣти предаются разсчетамъ помощью своихъ кучекъ каури (монетныхъ раковинъ). У іорубовъ въ Абэокутѣ сказать: „ты не знаешь, сколько будетъ девятью девять“, на самомъ дѣлѣ есть оскорбленіе, равнозначущее: „ты невѣжда“. Это весьма замѣчательная поговорка, продолжаетъ Тэйлоръ, если сравнить ее съ предѣлами невѣжества, которые ставятся нашими европейскими поговорками; нѣмецъ говоритъ: „онъ едва перечтетъ пять“, испанецъ—„я скажу вамъ, сколько составляетъ пять“, и тоже выражается въ англійской поговоркѣ: „такъ же вѣрно, какъ то, что я живъ и знаю, сколько бобовъ составляетъ пять“ **). Совершенно достаточно приведенныхъ фактовъ, чтобы убѣдиться въ томъ, что возрастаніе ариѳметическихъ суммъ обусловливалось ростомъ и развитіемъ торговыхъ отношеній. Дикари, занимающіеся торговлей, опредѣляютъ степень невѣжества незнаніемъ довольно сложной ариѳметической операціи, въ то время какъ культурные народы характеризируютъ невѣжество неумѣніемъ комбинировать незначительныя числа. Послѣднее обстоятельство объясняется, повидимому, тѣмъ, что у культурныхъ народовъ сохранился этотъ признакъ невѣжества изъ того періода,

---

*) Psychologie der Naturvölker S. 57.

**) „Первобытная культура“, стр. 214—215, русскій перев. Д. А. Карабчевскаго.

когда числовыя комбинаціи находились на низкомъ уровнѣ развитія.

Принимая въ соображеніе выводы, вытекающіе изъ приведенныхъ данныхъ, мы спрашиваемъ: не очевидно ли, что внутренній и внѣшній рынокъ оказывали большее вліяніе на развитіе нашихъ синтетическихъ способностей, нежели сверхъопытный міропорядокъ? Обмѣнъ, основанный на полномъ отвлеченіи отъ конкретныхъ, чувственныхъ свойствъ товара и сопровождающійся многочисленными комбинаціями и сложными количественными отношеніями, несомнѣнно способствовалъ и въ весьма высокой степени развитію абстракціи вообще, и объединенію чиселъ въ большія суммы въ частности.

Но теоретиковъ познанія, усвоившихъ привычку цѣпляться за сверхъопытный міропорядокъ, факты научнаго характера нисколько не смущаютъ. Пустая субъективная схоластика безгранична именно въ силу своей пустоты и ограниченности. Поэтому сколько бы наука ни доказывала, что всѣ продукты нашей духовной дѣятельности обязаны накопленному опыту и долговременному развитію, субъективный идеалистъ всегда находитъ выходъ изъ своего затруднительнаго положенія. И выходъ этотъ состоитъ въ томъ, что онъ при всякомъ новомъ опроверженіи его теоріи начинаетъ еще съ большимъ усердіемъ повторять свое старое положеніе. „Вы матеріалисты, восклицаетъ теоретикъ познанія, доказываете, что всѣ наши духовныя свойства развиваются подъ вліяніемъ опыта, а развѣ мы когда-либо утверждали противоположное? Развѣ мы не подчеркивали ту для насъ неоспоримую истину, что апріорныя формы сами по себѣ внѣ опыта лишены всякаго значенія?!“ На это ходячее, повторяемое безъ конца возраженіе матеріалисты могутъ отвѣтить: „хорошо, данныя a priori формы нуждаются въ чувственномъ опытѣ для своего проявленія, но спрашивается, почему же онѣ не развертываются на первыхъ ступеняхъ человѣческой культуры при первыхъ столкновеніяхъ человѣка съ внѣшнимъ міромъ?“ Первобытный человѣкъ приходитъ въ соприкосновеніе съ внѣшней природой, его окружаютъ безчисленное множество предметовъ, какъ бы тѣсна и ограничена ни казалась та почва, на которой онъ живетъ и ведетъ борьбу за свое существованіе. Онъ, слѣдовательно, имѣетъ полную возможность

проявить свои синтетическія сужденія a priori на первыхъ ступеняхъ культурнаго развитія. Современныя изслѣдованія по антропологіи и этнографіи показываютъ на основаніи огромнаго количества собранныхъ данныхъ, что внѣшнія чувства воспріятія дикарей отличаются необычайной остротой и воспріимчивостью. Процессы производства, т.-е. тѣ способы, которыми опредѣляется ихъ борьба за существованіе, развиваютъ у нихъ слухъ, обоняніе и зрѣніе до невѣроятныхъ размѣровъ. Дикарь отличаетъ съ истинно поразительной точностью мельчайшія подробности предметовъ, онъ видитъ всякій индивидуальный, незначительный признакъ, но въ то же время не способенъ замѣтить общихъ чертъ, лежащихъ въ основѣ отвлеченныхъ понятій. А если это такъ, а этого не оспариваютъ даже критическіе идеалисты, то вполнѣ очевидно, что всѣ наши синтетическія сужденія, въ томъ числѣ и математическія, получены a posteriori на почвѣ продолжительнаго опыта, путемъ постепеннаго отвлеченія отъ конкретныхъ свойствъ матеріальныхъ, дѣйствительныхъ предметовъ. Поэтому, разъ синтетическія сужденія „данныя a priori" требуютъ *непрерывнаго* ряда чувственнаго воспріятія для своего проявленія, разъ апріорныя формы, по собственному признанію критическихъ идеалистовъ, *не отдѣлимы* отъ опыта и не познаваемы внѣ его, разъ, наконецъ, ни одинъ умственный процессъ не можетъ быть понятъ нами безъ точнаго изученія опредѣляющихъ его матеріальныхъ причинъ, то спрашивается, къ чему служитъ, какое значеніе и какой смыслъ имѣетъ такая гипотеза? Что эта гипотеза безплодная, излишняя и совершенно ненужная, блестяще доказываютъ ея же защитники, постоянно утверждающіе, что апріорныя формы становятся очевидными только a posteriori.

Но эта гипотеза не только безплодная, лишняя и ненужная, но и вредная.

Какъ бы жалко ни было ея существованіе, она подъ разными видами и формами вторгается въ науку и становится тамъ могучимъ препятствіемъ на пути дѣйствительнаго изслѣдованія. Наука, какъ это настойчиво проповѣдуютъ сами же критическіе идеалисты, должна руководствоваться закономъ механической причинности. Это значитъ, что въ сферѣ анализа предметовъ и явленій мы

знаетъ дѣйствительность внѣшняго міра, беретъ за точку отправленія внѣшній, реальный предметъ, разсматривая его, какъ причину ощущеній, между тѣмъ, какъ отрицающій реальную дѣйствительность исходитъ непосредственно изъ ощущенія, считая внѣшніе предметы объектированными представленіями. Эта истина до такой степени выяснена въ классической философской литературѣ, что объ ней не стоило бы даже говорить, если бы современные теоретики познанія не внесли бы такой колоссальной путаницы въ этотъ вопросъ.

Сознавая нелѣпость и противорѣчивость своей доктрины, ея непригодность для научнаго изслѣдованія, субъективные идеалисты всегда спѣшили подчеркивать свое признаніе объективной дѣйствительности. Самъ Берклей, являясь однимъ изъ наиболѣе смѣлыхъ и наиболѣе послѣдовательныхъ представителей субъективнаго идеализма, писалъ: „я не оспариваю существованія какой-бы то ни было вещи, которую мы познаемъ въ нашемъ субъектѣ посредствомъ чувственнаго воспріятія или рефлексіи. Что вещи, которыя я вижу моими собственными глазами и осязаю собственными руками, существуютъ *и дѣйствительно* существуютъ, въ этомъ я нисколько не сомнѣваюсь". „Единственно, что мы оспариваемъ, это то, что философы называютъ *матеріальной субстанціей*" *). Такое категорическое признаніе объективной дѣйствительности вполнѣ удовлетворяетъ многихъ и многихъ теоретиковъ познанія, вышедшихъ изъ кантовской школы, но оно ничуть не удовлетворяло Канта. Разбирая сущность идеализма вообще и имѣя въ виду міросозерцаніе Берклея въ частности, Кантъ писалъ: „Идеализмъ заключается въ утвержденіи, что нѣтъ другихъ существъ, кромѣ мыслящихъ. Другія вещи, воспринимаемыя нами въ нашемъ созерцаніи, суть только представленія мыслящаго субъекта,—представленія, которымъ фактически во внѣшнемъ мірѣ ничего не соотвѣтствуетъ" **). „Положеніе всѣхъ настоящихъ идеалистовъ отъ элейской школы до епископа Берклея заключается въ слѣдующей формулѣ: „всякое познаніе посредствомъ чувства и опыта есть не что иное, какъ одна видимость, и истина (т. е.

*) Ueber die Principien der men. Erkenntniss. S. 38. Цитируемъ по нѣмецкому переводу.

**) „Prolegomena" S. 67. Herausgegeben von Karl Schulz.

реальность. Л. А.) находится только въ идеяхъ чистаго разсудка и разума“ *). Это опредѣленіе идеализма ясно показываетъ, что съ точки зрѣнія Канта сущность идеализма не только субъективнаго, но и объективнаго заключается въ *полномъ* отрицаніи внѣшняго, реальнаго міра. И философъ былъ совершенно правъ. Основное различіе между объективнымъ и субъективнымъ идеализмомъ состоитъ лишь въ томъ, что первый *объективируетъ субъективное сознаніе, перенося его продукты по ту сторону субъекта и разсматривая ихъ, какъ самостоятельныя реальныя сущности* **), между тѣмъ какъ *второй остается при чистомъ субъективномъ сознаніи, отрицая завѣдомо какое бы то ни было объективное бытіе.* Кантъ боролся упорно и настойчиво противъ обоихъ родовъ идеализма. Идеализмъ принимаетъ, по мнѣнію философа, „представленія за дѣйствительныя вещи;“ онъ имѣетъ дѣло со „сновидѣніями“, противорѣчитъ дѣйствительности и поэтому самому приноситъ прямой и величайшій вредъ научному изслѣдованію. Но правильная и ясная оцѣнка идеалистической философіи нисколько не избавила его отъ вкоренившихся пріемовъ мысли, свойственныхъ идеалистическому міровоззрѣнію. Оставаясь подъ безусловнымъ вліяніемъ господствовавшихъ въ то время въ Германіи метафизики и теологіи, будучи въ глубинѣ души своей мистикомъ и правовѣрнымъ христіаниномъ, Кантъ не могъ всецѣло примкнуть къ матеріализму, къ которому онъ долженъ былъ неминуемо прійти, если бы только смѣло слѣдовалъ своему горячему стремленію найти твердую основу для научнаго опыта.

Сознаніе полной несостоятельности идеализма и филистерскіе предразсудки на счетъ матеріализма побуждаютъ Канта искать выходъ въ компромиссѣ, который выразился въ ученіи о вещи въ себѣ съ одной стороны, и ученіи объ апріорныхъ формахъ съ другой. Предметъ, дѣйствующій на наше чувственное воспріятіе, существуетъ неза-

---

*) Ibid. 165.

**) Объясняя происхожденіе абсолютнаго духа Гегеля, Бельтовъ говоритъ: „Что такое абсолютная идея Гегеля? Это не болѣе какъ процессъ нашего мышленія, взятый независимо отъ его субъективнаго характера и провозглашенный сущностью міровoго процесса“. „За двадцать лѣтъ“, стр. 281.

висимо отъ нашего сознанія, но онъ—вещь въ себѣ. Идеалисты не правы, когда считаютъ этотъ предметъ духовной субстанціей, но ошибаются также матеріалисты, провозглашая его матеріей. Тотъ же компромиссъ положенъ въ основу ученія объ апріорныхъ формахъ. Наша духовная дѣятельность, наши синтетическія способности обусловливаются не врожденными идеями, какъ этому учатъ идеалисты, но онѣ также и не продуктъ опыта, какъ это слѣдуетъ изъ матеріалистической философіи. Такимъ же филистерскимъ, эклектическимъ компромиссомъ проникнута вся система взглядовъ кенигсбергскаго мыслителя, и этотъ же компромиссъ является отличительной чертой всѣхъ просвѣтителей Германіи XVIII-го столѣтія. И въ самомъ дѣлѣ, Кантъ признаетъ существованіе въ сознаніи человѣка высшаго идеала, онъ благоговѣйно преклоняется передъ нимъ, какъ передъ звѣзднымъ небомъ, но въ то же время считаетъ этотъ идеалъ неосуществимымъ въ предѣлахъ земного бытія. Онъ съ глубокимъ энтузіазмомъ встрѣчаетъ великую французскую революцію и остается вѣрноподаннымъ прусскаго короля до конца своей жизни; онъ не находитъ возможнымъ обосновать бытіе бога, но требуетъ безусловной вѣры въ это бытіе; онъ, наконецъ, настойчиво рекомендуетъ руководствоваться въ области научнаго изслѣдованія механической причинностью и оставляетъ неприкосновеннымъ противоположный принципъ, телеологію. То же самое явленіе мы замѣчаемъ во всемъ литературномъ, просвѣтительномъ движеніи Германіи той эпохи. На историческую сцену выступаютъ истинно геніальные люди. Лессингъ, Гердеръ, Гете, Шиллеръ и многіе другіе работаютъ творчески, неутомимо, преслѣдуя всякій по своему великія историческія цѣли. Лессингъ, Гердеръ и Шиллеръ безспорно одарены кипучимъ темпераментомъ, могучей революціонной силой, широкимъ кругозоромъ и, что важнѣе всего, благородной гражданской страстью двинуть свою родину и все человѣчество впередъ по пути настоящаго прогресса и дѣйствительнаго просвѣщенія. Но стоитъ тѣмъ не менѣе глубже и безъ всякихъ предвзятыхъ мнѣній вникнуть въ содержаніе ихъ безсмертныхъ произведеній, чтобы тотчасъ замѣтить, какъ рядомъ съ бурнымъ порывомъ, горячимъ протестомъ и критикой существующаго мирно уживаются ограниченные, филистерскіе взгляды, мѣщанскія

чувства и глубоко вкоренившіеся религіозные предразсудки. Но само собою разумѣется, что половинчатость и нерѣшительность мысли этихъ людей, ихъ неспособность довести великое дѣло критики до естественнаго, логическаго конца явилось не слѣдствіемъ недостатка въ геніальности, а обусловливалось той ближайшей исторической обстановкой, въ которой они черпали содержаніе и вдохновеніе для своей умственной реформаторской дѣятельности *). И осуждать ихъ за ихъ половинчатость, поставить имъ въ упрекъ ихъ компромиссы значило бы обнаружить полное отсутствіе историческаго смысла.

Консервативные историки философіи, консервативные историки литературы и консервативные люди вообще очень любятъ въ настоящее время выдвигать на первый планъ отрицательныя стороны идеологическаго движенія XVIII-го вѣка въ Германіи. Они приходятъ въ величайшій восторгъ отъ „благоразумной умѣренности“ великихъ дѣятелей этой

*) Указывая на различное отношеніе французскихъ и нѣмецкихъ просвѣтителей XVIII столѣтія къ религіи, Г. В. Плехановъ объясняетъ причину умѣреннаго образа мысли послѣднихъ такимъ образомъ: „Французскіе просвѣтители XVIII вѣка просто смѣялись надъ библейскими разсказами, считая ихъ проявленіемъ невѣжества или даже шарлатанства. Это рѣзкое отрицательное отношеніе къ библія подсказывалось французамъ той борьбой, которую вело тогда въ ихъ странѣ третье сословіе противъ „привилегированныхъ“ вообще, и противъ духовенства въ частности. Въ протестанской Германіи того же времени дѣло обстояло иначе.

Во-первыхъ, само духовенство играло въ ней со времени реформаціи совсѣмъ не такую роль, какая принадлежала ему въ католическихъ странахъ; во-вторыхъ, „третье сословіе“ Германіи было еще далеко тогда отъ мысли о борьбѣ противъ „стараго порядка“. Эти обстоятельства наложили свою печать на всю исторію нѣмецкой литературы XVIII-го вѣка. Между тѣмъ, какъ во Франціи образованные представители третьяго сословія пользовались каждымъ новымъ выводомъ, каждой новой гипотезой науки, какъ оружіемъ въ борьбѣ съ представленіями и понятіями, выросшими на почвѣ отжившихъ *отношеній*, въ Германіи рѣчь шла не столько о томъ, чтобы *истребить* старые предразсудки, сколько о томъ, чтобы *согласить* ихъ съ новыми открытіями. Для революціонно настроенныхъ французскихъ просвѣтителей, религія была плодомъ *невѣжества и обмана*. Для нѣмецкихъ сторонниковъ просвѣщенія,— даже для самыхъ передовыхъ изъ нихъ, напримѣръ, для Лессинга,—она была „*воспитаніемъ человѣческаго рода*“. Стр. 78 - 79 примѣчанія къ брошюрѣ Энгельса „Людвигъ Фейербахъ“. Второе русское изданіе. 1905 г.

критическую философію, пошли назадъ и вернулись къ скептицизму Юма и идеализму Берклея.

Исторія вещи въ себѣ, сильно напоминающая работу Пенелопы, очень поучительная исторія. Она намъ ясно показываетъ, что исходнымъ пунктомъ въ познаніи можетъ быть либо сознаніе, либо матерія, либо объективированное представленіе, либо матеріальный предметъ, воспринимаемый нашими чувствами, иными словами, либо *метафизика, либо опытъ*.

Критическая философія, которая присвоила себѣ это названіе только потому, что она хотѣла избѣгнуть опредѣленнаго исходнаго пункта, потерпѣла полное крушеніе и по существу отвергнута большинствомъ послѣдователей Канта, которые отказались отъ вещи въ себѣ и вернулись къ старымъ міровоззрѣніямъ, къ скептицизму и идеализму.

Что касается идеализма, то мы смотримъ на это міросозерцаніе такъ, какъ на него смотрятъ матеріалисты и *Кантъ*. Положеніе всѣхъ настоящихъ идеалистовъ отъ элейской школы до епископа Берклея заключается въ слѣдующей формулѣ: „Всякое познаніе посредствомъ чувства и опыта есть не что иное, какъ одна видимость, и истина находится только въ идеяхъ чистаго разсудка и разума“.

Положеніе всѣхъ настоящихъ матеріалистовъ отъ Демокрита до школы Маркса-Энгельса таково: „*всякое познаніе о вещахъ изъ чистаго разсудка или чистаго разума есть одна видимость, и истина заключается только въ опытѣ, т. е. въ познаніи свойствъ дѣйствительныхъ матеріальныхъ предметовъ*“.

VIII.

Что же такое внѣшній предметъ, дѣйствующій на наши чувства и составляющій основу нашего опыта? Этотъ предметъ, отвѣчаютъ матеріалисты, и есть матерія.

Сказавши это страшное „грубое“ слово, мы вспомнили о безконечномъ количествѣ косвенныхъ уликъ, которыя направлены противъ матеріализма и матеріалистовъ.

Косвенныя улики играютъ огромную, колоссальную роль во всѣхъ областяхъ человѣческой мысли и практической

дѣйствительности, и философія, эта царица наукъ, не составляетъ исключенія изъ этого общаго правила. Косвенныя улики, побочные, не относящіеся къ сущности дѣла упреки, умышленное искаженіе принциповъ и взглядовъ „неудобнаго" направленія или „вреднаго" ученія, подчасъ даже ложь и клевета являются могущественнымъ средствомъ, съ помощью котораго можно на время отвлечь широкую непосвященную публику отъ существа вопроса и внушить ей нерасположеніе къ той теоріи или къ тому практическому направленію, о которыхъ она не имѣетъ ни малѣйшаго понятія. Такіе пріемы борьбы во-первыхъ не обременительны, во-вторыхъ приводятъ къ быстрому и неожиданному успѣху. Доказывать, убѣждать—дѣло трудное. Для этого требуется упорная и напряженная работа мысли и серьезное, основательное знакомство съ предметомъ, между тѣмъ какъ гипнотизировать читателя, затуманивать его голову и удалить его такимъ путемъ отъ спорнаго вопроса чрезвычайно легко. Кромѣ того, фанатически ослѣпленный послѣдователь, хотя и ненадеженъ, но зато въ періодъ увлеченія необыкновенно горячится, необыкновенно шумитъ и плодитъ себѣ подобныхъ съ неимовѣрной быстротой. Такому послѣдователю легче и потому гораздо пріятнѣе усваивать поверхностную и искаженную характеристику даннаго предмета, чѣмъ дать себѣ трудъ изучить и понять этотъ предметъ.

Не требуется, напримѣръ, никакой работы мысли для того, чтобы твердить слѣдующія фразы: „матеріализмъ—грубая теорія; ея приверженцы обнаруживаютъ отсутствіе способности къ тонкому мышленію; имъ не хватаетъ благороднаго возвышеннаго стремленія къ безконечности, у нихъ нѣтъ желанія проявлять свою волю и потому они удовлетворяются бездушнымъ, автоматическимъ фатализмомъ, они лишены представленія объ абсолютномъ совершенствѣ, вслѣдствіе чего не имѣютъ потребности вѣрить въ бога; доказательствомъ грубости матеріалистическаго міровоззрѣнія можетъ служить, наконецъ, и тотъ историческій фактъ, что всѣ геніальные мыслители были идеалистами и т. д. и т. д.". Такими тирадами переполнена современная философская литература.

Современные метафизики-идеалисты не перестаютъ компрометировать матеріализмъ и восхвалять идеалистическую

философію за ея умственныя сокровища. Идеализмъ, думаетъ Ф. А. Ланге, богатъ духовнымъ содержаніемъ „вслѣдствіе своего глубокомыслія, сродства съ искусствомъ, религіей и поэзіей, вслѣдствіе пророческихъ проблесковъ духа и возбуждающей игры мысли“ *). Что же касается матеріализма, то онъ, по мнѣнію того же Ланге, „бѣденъ такими сокровищами“ **). Если бы это было дѣйствительно такъ, то стоило бы серьезно призадуматься надъ этимъ вопросомъ. Но къ счастью для матеріализма всѣ эти разсужденія покоятся на полномъ непониманіи причинъ умственныхъ успѣховъ идеализма съ одной стороны, и на ошибочномъ представленіи о роли и значеніи матеріализма съ другой.

Матеріалисты вообще, и приверженцы матеріалистическаго объясненія исторіи въ частности, прекрасно знаютъ цѣну идеализму; послѣднимъ хорошо извѣстна прогрессивная роль крупныхъ идеалистовъ. Можно безъ всякаго преувеличенія сказать, что великія идеалистическія системы конца XVIII-го и начала XIX-го столѣтія нашли болѣе глубокую и болѣе оригинальную оцѣнку у послѣдователей историческаго матеріализма, Энгельса и Бельтова, чѣмъ у сторонниковъ идеалистической философіи. Но сторонники историческаго матеріализма въ то же время знаютъ, что всякая идеалистическая система, созданная геніальнымъ человѣкомъ, служила выраженіемъ всего общественнаго содержанія данной эпохи, и что она ровно постольку заключала въ себѣ справедливыя и плодотворныя мысли, поскольку въ ней отражалась сумма достигнутыхъ опытомъ результатовъ, иными словами, поскольку ея содержаніе находилось въ противорѣчіи къ ея собственнымъ теологическимъ и метафизическимъ предпосылкамъ.

Богатство духовнаго содержанія идеалистическихъ системъ обусловливалось не идеалистической сущностью, которая, начиная съ Платона и по настоящее время, исчерпывается тремя постулатами (свобода, безсмертіе и богъ), а опредѣлялась историческимъ развитіемъ матеріальной конкретной дѣйствительности.

Умственное торжество и господство идеализма объ-

*) „Исторія матеріализма“, т. II., стр. 4, рус. пер.
**) Ibid.

ясняется, такимъ образомъ, тѣмъ, что ему всецѣло принадлежала соціальная и философско-историческая область. „*Дѣятельную* сторону въ противоположность матеріализму, говоритъ Марксъ, развивалъ до сихъ поръ идеализмъ, но развивалъ отвлеченно, такъ какъ идеализмъ, естественно, не признаетъ конкретной дѣятельности, какъ таковой“ *).

Иначе обстояло дѣло съ матеріализмомъ. Матеріалистическая философія съ самаго начала ея появленія на свѣтъ была по *существу* своему методомъ изслѣдованія природы. Поэтому глубокомысліе, „проблески пророчества“ и духовное творчество незамѣтны въ ней потому, что вся умственная сила этого міровоззрѣнія воплощена въ положительномъ знаніи, плодами котораго мы, по собственному признанію самихъ же идеалистовъ, обязаны матеріалистическому методу изслѣдованія. Исполинскіе успѣхи, достигнутые человѣчествомъ въ борьбѣ съ природой, есть самое краснорѣчивое свидѣтельство „глубокомыслія“ и „пророческихъ проблесковъ“ этого „грубаго“ міросозерцанія. И тотъ же Ф. А. Ланге, чувствовавшій истинно филистерское нерасположеніе къ матеріализму, пишетъ: „Изъ всѣхъ философскихъ системъ Бэконъ ставитъ выше всего систему Демокрита. Онъ говоритъ, что его школа глубже, чѣмъ какая-либо другая, проникла въ сущность природы. Разсматриваніе матеріи въ ея разнообразныхъ измѣненіяхъ ведетъ дальше, чѣмъ абстракція“ **). Приведя взглядъ Бэкона на матеріализмъ съ цѣлью доказать, что основатель индуктивнаго метода былъ по существу матеріалистомъ, историкъ и критикъ матеріализма не дѣлаетъ никакихъ возраженій противъ этого взгляда. Молчаніе въ данномъ случаѣ можно принять за знакъ согласія, и тогда рѣшительно непонятно, почему историкъ и критикъ матеріализма, восторгающійся успѣхами естествознанія, продолжаетъ утверждать, что матеріалистическая философія чужда всякой тонкости и гибкости мышленія. Или же Ф. А. Ланге, быть можетъ, полагалъ, что для того, чтобы „глубже“, чѣмъ какая-либо другая школа, проникнуть въ сущность природы, требуется меньше умственной проницательности, нежели

*) Карлъ Марксъ о Фейербахѣ. Приложеніе второе къ „Людвигу Фейербаху“ Энгельса. Русскій переводъ. II-ое изданіе. Женева 1905 г.

**) „Исторія матеріализма“, томъ I, стр. 185.

для того, чтобы доказать бытіе бога и безсмертіе души? Если историкъ матеріализма дѣйствительно такъ думалъ, то мы скажемъ со спокойной совѣстью: тѣмъ хуже для историка и критика матеріализма.

Но не будучи согласны съ односторонней и пристрастной оцѣнкой, которую Ланге даетъ матеріализму, мы ничуть не склонны умалять глубокаго историческаго значенія идеалистической философіи. Повторяемъ, идеализмъ сыгралъ огромную, крупную роль въ исторіи развитія нашей культуры, онъ въ самомъ дѣлѣ богатъ умственными сокровищами, но не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія, что всѣмъ этимъ онъ былъ обязанъ отсутствію матеріалистическаго, научнаго метода для изслѣдованія общественныхъ явленій и конкретной исторической дѣйствительности.

Матеріалистическое объясненіе исторіи изгнало, по справедливому мнѣнію Энгельса, идеализмъ изъ его послѣдняго убѣжища, изъ исторіи. Въ настоящее время ни одинъ серьезно мыслящій, стоящій на высотѣ современной науки изслѣдователь не станетъ писать трактата о метафизикѣ нравовъ, о метафизикѣ вкусовъ, о метафизикѣ права и т. д. Сознательно или безсознательно, съ цѣлью ли опровергнуть теорію Маркса-Энгельса, съ цѣлью ли подкрѣпить эту теорію или безъ всякой опредѣленной теоретической цѣли, современный изслѣдователь руководствуется *на дѣлѣ матеріалистическимъ объясненіемъ исторіи*. Онъ не приступаетъ къ анализу предмета безъ предварительнаго изученія ступеней его развитія и лежащихъ въ основѣ этого развитія матеріальныхъ, конкретныхъ причинъ. Другими словами, его теоретическая совѣсть не находитъ больше успокоенія въ отвлеченныхъ безкровныхъ разсужденіяхъ о „надстройкѣ", а настойчиво требуетъ изслѣдованія матеріальнаго экономическаго „базиса".

Великое открытіе Маркса, что общественное сознаніе опредѣляется общественнымъ бытіемъ, вошло въ плоть и кровь современной науки и никакія усилія субъективныхъ идеалистовъ и всякого рода софистовъ рѣшительно ни къ чему не поведутъ. И умственное величіе, „проблески пророчества" и „возбуждающая игра мысли" не только не пострадали отъ этого „грубаго" матеріализма, а, наоборотъ, выиграли въ самой высокой степени. „Въ дѣйствительности, справедливо и какъ всегда глубоко замѣчаетъ Марксъ,

несравненно легче путемъ анализа открыть въ туманныхъ, религіозныхъ представленіяхъ земное зерно, чѣмъ наоборотъ изъ данныхъ дѣйствительныхъ условій жизни вывести ихъ обожествленныя формы. Послѣдній способъ изслѣдованія есть единственный матеріалистическій и потому единственный научный способъ"*).

Чтобы совсѣмъ покончить съ косвенными нападками на матеріализмъ, считаемъ нелишнимъ тутъ же сказать нашимъ противникамъ, что наши предки и наши учителя вовсе ужъ не были такими умственными плебеями, какими стараются ихъ изображать современные идеалисты. Матеріалистами были Демокритъ, Эпикуръ, Гассенди, Гоббсъ, Спиноза **), Гольбахъ, Гельвецій, де Ламетри, Людвигъ Фейербахъ, Марксъ, Энгельсъ, Чернышевскій и другіе крупные люди. Намъ думается, что всѣ эти мыслители обладали такими же философскими способностями и такими же философскими потребностями, какими обладаютъ, напримѣръ, гг. Струве, Кистяковскій, Бердяевъ, Булгаковъ, Франкъ и даже самъ Виндельбандъ.

Кромѣ того, сторонники матеріалистическаго объясненія исторіи воспользовались также положительными элементами великихъ идеалистическихъ системъ; они изъ нихъ заимствовали здоровыя и плодотворныя зерна, а схоластики и реакціонеры продолжаютъ возиться съ оставшейся метафизической шелухой.

IX.

Просимъ прощенія у читателя за наше продолжительное

---

*) „Das Kapital". S. 375, II Auflage, въ примѣчаніи.

**) Здѣсь, разумѣется, не мѣсто входить въ подробности системы Спинозы. Грандіозное, послѣдовательно продуманное міровоззрѣніе геніальнаго мыслителя до такой степени искажалось и искажается идеалистическими историками и комментаторами, что возстановленіе его точнаго истиннаго смысла требуетъ въ настоящее время спеціальной обширной работы. Ограничимся здѣсь лишь указаніемъ на то, что въ основу ученія Спинозы положенъ строго проведенный *принципъ механической причинности.* Полное же отрицаніе телеологіи и безусловное признаніе принципа механической причинности является *душой* матеріализма. Думаемъ также, что приведенныя ниже мѣста изъ „Этики" съ достаточной ясностью обнаруживаютъ матеріалистическую сущность дѣйствительнаго спинозизма.

отступленіе и переходимъ къ возраженіямъ нашихъ противниковъ по существу.

Современные идеалисты ставятъ матеріализму, главнымъ образомъ, въ упрекъ то, что онъ не въ состояніи дать опредѣленіе матеріи. Стоитъ, говорятъ они, задать матеріалисту вопросъ, а что-же такое матерія, чтобы сразу положить конецъ всей его философской премудрости.

Наталкиваясь на это мнимое возраженіе во всѣхъ философскихъ книгахъ, книжкахъ, статейкахъ и докторскихъ диссертаціяхъ, намъ невольно приходили на память замѣчательныя лекціи по физіологіи Клода Бернара.

Великій физіологъ, страстный и упорный защитникъ механизма и детерминизма, высмѣивалъ со свойственнымъ французскому генію содержательнымъ и поясняющимъ остроуміемъ метафизиковъ, ищущихъ опредѣленіе жизни внѣ ея самой, по ту сторону совокупности обусловливающихъ ее явленій. Искать опредѣленія жизни внѣ порождающихъ ее матеріальныхъ причинъ, въ отдѣльной самостоятельной жизненной субстанціи, значитъ, по справедливому мнѣнію знаменитаго физіолога, заниматься безсмысленной тавтологіей и уподобляться тѣмъ глубокомысленнымъ людямъ, которые удовлетворяются опредѣленіемъ въ родѣ того, что „свѣтъ есть свѣтовое движеніе свѣтящихся точекъ“ *). Жизнь должна опредѣляться ея же собственными свойствами, совокупность которыхъ и составляетъ ея сущность. Не отдѣльный самостоятельный носитель, стоящій по ту сторону явленій жизни, составляетъ причину ея возникновенія, ея уничтоженія, ея повышенія и ея пониженія, а матеріальные процессы порождаютъ всѣ явленія, которыя мы называемъ жизнью, и эти же матеріальные процессы, являясь дѣйствительнымъ базисомъ научнаго изслѣдованія жизненныхъ явленій, должны интересовать науку и ея серьезныхъ представителей.

„Доступныя намъ явленія, говоритъ Клодъ Бернаръ, вызывающія возникновеніе явленій жизни, всѣ *матеріальны* и принадлежатъ къ разряду физико-химическихъ. Никакое дѣйствіе невозможно иначе, какъ *на* матерію и *черезъ* (курсивъ автора) матерію. *Вселенная не представляетъ ни одного исключенія изъ этого закона.* Всякое феноме-

*) Это ироническое опредѣленіе принадлежитъ Паскалю.

нальное проявленіе, въ живыхъ ли существахъ или внѣ ихъ, имѣетъ *своимъ обязательнымъ субстратомъ матеріальныя условія* (курсивъ нашъ). Эти-то условія мы и называемъ *опредѣляющими* (детерминирующими) условіями (курсивъ Клодъ Бернара) явленія“ *). „Часто приходится слышать, продолжаетъ Клодъ Бернаръ, какъ говорятъ, что физикъ дѣйствуетъ на электричество или на свѣтъ, что медикъ дѣйствуетъ на жизнь, здоровье, лихорадку или болѣзнь, но это все только переносныя выраженія. Свѣтъ, электричество, жизнь, здоровье, болѣзнь, лихорадка — это все существа отвлеченныя, на которыя не можетъ дѣйствовать никакой агентъ, но существуютъ матеріальныя условія, вызывающія тѣ или другія явленія, которыя относятъ къ теплотѣ, электричеству, свѣту, здоровью или болѣзни; на эти условія мы можемъ дѣйствовать и этимъ путемъ можно производить измѣненія и въ этихъ различныхъ состояніяхъ“. **). Такъ разсуждаетъ Клодъ Бернаръ объ опредѣленіи жизни.

Но если бы вы ему задали вопросъ, а что же такое матеріальныя условія, составляющія основу явленій жизни, иначе говоря, что такое матерія, то онъ бы вамъ отвѣтилъ, что такой вопросъ лишенъ всякаго научнаго смысла и всякаго разумнаго содержанія. Матерія есть матерія, она первоначальный фактъ, исходный пунктъ, какъ внѣшняго, такъ и внутренняго опыта, потому что „никакое дѣйствіе невозможно иначе, какъ на матерію и *черезъ* матерію“. А разъ матерія первоначальный фактъ, то естественно, что ее нельзя опредѣлять *другой причиной*, лежащей внѣ ея самой, а отсюда слѣдуетъ, что матерія познается нами посредствомъ ея дѣйствія на насъ.

Посмотримъ, однако, на вышеуказанное возраженіе съ

---

*) Весьма замѣчательно, что тотъ же Клодъ Бернаръ тутъ же заявляетъ и еще самымъ рѣшительнымъ образомъ, что онъ не матеріалистъ. Это бьющее въ глаза, грубое противорѣчіе свойственно не одному Клоду Бернару. Почти всѣ современные ученые выступаютъ въ предисловіяхъ къ своимъ главнымъ произведеніямъ противъ матеріализма, а вслѣдъ затѣмъ продолжаютъ съ спокойной совѣстью руководствоваться матеріалистическимъ методомъ изслѣдованія. Они воздаютъ, повидимому, кесарево кесареви и божіе богови.

**) Курсъ общей физіологіи. Жизненныя явленія, общія животнымъ и растеніямъ, стр 42, рус. пер. М А. Антоновича.

другой стороны и начнемъ со слѣдующаго вопроса: что такое опредѣленіе вообще и какъ оно возможно?

Полное опредѣленіе предмета должно включать въ себѣ всѣ свойства этого предмета. Спрашивается, выполнимо ли это требованіе по отношенію къ какой бы то ни было естественной вещи? Чтобы убѣдиться въ невыполнимости этого требованія, возьмемъ для примѣра хотя бы слѣдующія опредѣленія человѣка: человѣкъ есть животное, дѣлающее орудіе, человѣкъ есть животное, одаренное высшей ступенью сознанія, человѣкъ есть общественное животное и т. д. Развѣ какое-либо изъ этихъ опредѣленій или всѣ вмѣстѣ взятыя (всѣ три опредѣленія другъ друга нисколько не исключаютъ) выражаютъ сущность всего человѣка? Нисколько. Во всякомъ изъ этихъ опредѣленій отмѣчено лишь отличіе человѣка какъ высшаго животнаго отъ низшаго, но не больше. И субъектъ, который не имѣлъ бы представленія о животномъ, не получилъ бы на основаніи приведенныхъ опредѣленій ни малѣйшаго понятія о томъ, что такое человѣкъ. Опредѣленіе всякой отдѣльной вещи, являющейся звеномъ въ неразрывной цѣпи явленій вселенной, имѣетъ лишь относительное значеніе. Въ такомъ опредѣленіи выражается не сущность данной вещи, не ея бытіе, а ея *отличіе* отъ предшествующаго ей звена и отъ возможнаго перехода въ другую вещь. Поэтому совершенно справедливо разсуждаетъ тотъ же Клодъ Бернаръ, когда говоритъ: „Не существуетъ опредѣленія такихъ вещей, которыя не созданы умомъ и которыхъ онъ не обнимаетъ всецѣло; словомъ, не существуетъ опредѣленія *естественныхъ вещей* (курсивъ автора). Когда Платонъ, говоритъ Паскаль, опредѣлялъ человѣка, какъ „животное двуногое безъ перьевъ", то этимъ опредѣленіемъ онъ не далъ намъ понятія болѣе яснаго, чѣмъ то, которое мы имѣли прежде; напротивъ, онъ далъ намъ понятіе безполезное и даже смѣшное, потому что, продолжаетъ Паскаль, человѣкъ не теряетъ своей человѣческой сущности, теряя двѣ ноги, и пѣтухъ не пріобрѣтаетъ человѣческихъ свойствъ, теряя свои перья" *). Приводя это мѣсто изъ Паскаля, Клодъ Бернаръ совершенно не замѣчаетъ, что это „безполезное" и „смѣшное" опредѣленіе имѣетъ весьма поучи-

*) Ibid, стр. 18.

тельное значеніе. Оно обнаруживаетъ, что опредѣленіе человѣка невозможно иначе, какъ путемъ отрицанія за нимъ свойствъ птицы. Это значитъ, *что опредѣленіе данной вещи требуетъ неминуемо сравненія ея съ другой вещью, причемъ въ опредѣленіе входитъ отрицаніе свойствъ той вещи, съ которой она сравнивается.* Именно на этомъ основаніи Спиноза и говоритъ, что „опредѣленіе не принадлежитъ къ бытію предмета, а скорѣе къ его небытію“.

Изъ всего сказаннаго вытекаетъ, что матерія, принимаемая матеріалистами за первоначальный фактъ, за сущность всѣхъ вещей, не можетъ имѣть съ точки зрѣнія матеріализма опредѣленія *внѣ ея собственнаго проявленія, т. е. внѣ совокупности всѣхъ вещей.* Предъявлять матеріалистамъ требованіе опредѣлить матерію значитъ совершенно не понимать основы матеріалистическаго міровоззрѣнія и упускать изъ виду то существенное обстоятельство, что матерія служитъ исходной точкой, единой причиной всѣхъ явленій. Когда идеалисты ставятъ матеріалистамъ этотъ якобы побѣдоносный вопросъ, то они, сами того не замѣчая, приписываютъ имъ свою собственную точку зрѣнія. Идеалистъ, исходящій изъ предположенія духовной субстанціи, находящейся внѣ чувственнаго міра, опредѣляетъ матерію какъ инобытіе духа, какъ форму его проявленія.

Реальность матеріи подвергается въ данномъ случаѣ полному отрицанію, и поскольку идеалистъ является послѣдовательнымъ монистомъ, онъ также не въ состояніи опредѣлить своей духовной субстанціи иначе, какъ съ помощью совокупности ея духовныхъ признаковъ.*) Опредѣляетъ духъ и матерію только дуалистъ. *Признавая существованіе двухъ субстанцій, онъ опредѣляетъ каждую изъ нихъ съ помощью другой. Его опредѣленіе покоится на отрицаніи и выражается въ пустой и безсодержательной формулѣ: духъ не есть матерія, матерія не есть духъ.*

Мы видимъ, такимъ образомъ, что монизмъ, признающій одно философское начало, не можетъ дать этому началу опредѣленія. Именно по этой причинѣ Спиноза, который наиболѣе глубокомысленно подошелъ къ этому

---

*) Всякое опредѣленіе, которое метафизикъ-идеалистъ даетъ субстанціи, есть только слово.

вопросу, опредѣлилъ *исходный пунктъ* познанія, субстанцію, какъ causa sui. Самостоятельное, т. е. единое, вѣчное и безконечное бытіе не можетъ имѣть опредѣленія внѣ его самого. Реальность матеріалистовъ — матерія — дана намъ въ опытѣ и познается нами посредствомъ ея свойствъ и ея дѣйствія на наши чувства воспріятія. А это вполнѣ достаточно для нашего познанія, для нашей дѣятельности и, говоря словами Локка, для нашихъ радостей и для нашихъ страданій. Сверхъ того слѣдуетъ замѣтить, что бытіе „метафизической“ матеріи ужъ во всякомъ случаѣ достовѣрнѣе бытія „позитивнаго сверхъопытнаго міропорядка“. Но это между прочимъ. Возможность и серьезность философской проблемы заключается не въ метафизическихъ опредѣленіяхъ матеріи и духа, а въ пріемахъ и методахъ изслѣдованій. Съ методологической точки зрѣнія рѣчь можетъ идти лишь о томъ, что чему предшествуетъ, матерія духу или духъ матеріи, иначе сказать, какова должна быть точка отправленія изслѣдователя въ анализѣ явленій и въ методахъ воздѣйствія на нихъ. На этотъ главный и дѣйствительный вопросъ матеріализмъ отвѣчаетъ прежде всего такъ, какъ на него отвѣтилъ Спиноза: „Порядокъ и связь идей соотвѣтствуетъ порядку и связи вещей“. Это важное основное положеніе Спиноза развивалъ и доказывалъ слѣдующимъ образомъ: „Объектъ идей, составляющій сущность человѣческаго духа, есть не что другое, какъ тѣло или извѣстная разновидность протяженія, которая существуетъ въ дѣйствительности“. „Если бы кромѣ тѣла существовалъ еще какой-нибудь объектъ духа, то мы должны были бы необходимымъ образомъ имѣть идею *о дѣйствіи такого объекта, такъ какъ ничто не существуетъ, что не производитъ дѣйствія*. Но фактически у насъ нѣтъ такой идеи. А изъ этого слѣдуетъ, что объектъ нашего духа *есть существующее тѣло*, а не что-нибудь другое“ *). Если перевести эти положенія на языкъ Маркса, то это значитъ, что сознаніе обусловливается бытіемъ, а не бытіе сознаніемъ.

Какъ мы видѣли, сущность идеализма сводится къ объективаціи сознанія. Идеализмъ объективируетъ человѣческія идеи, переноситъ ихъ по ту сторону матеріальнаго чув-

---

*) Die Ethik. S. 93. Neu übersetzt von S. Stern. Курсивъ нашъ.

ственнаго міра, провозглашая ихъ самостоятельными сущностями. Центромъ вселенной, источникомъ ея объективнаго бытія является, такимъ образомъ, человѣческое мышленіе. Ставши на объективную почву и признавъ за дѣйствительное бытіе реальную природу, Спиноза смотритъ на человѣка, какъ на ея составную часть, какъ на ея случайный modus. „Человѣческое существо, говоритъ философъ, не заключаетъ въ себѣ необходимости бытія, т. е. сообразно порядку природы такъ же возможно, чтобы тотъ или иной человѣкъ существовалъ, какъ то, чтобы онъ не существовалъ“ *). „Человѣкъ мыслитъ“ **).

Мы видимъ, такимъ образомъ, что согласно ученію Спинозы человѣкъ и его мышленіе представляютъ собою случайность въ общемъ порядкѣ вселенной. Слѣдовательно, то, что соотвѣтственно идеализму является главнымъ источникомъ бытія—мышленіе,—представляется съ точки зрѣнія признанія объективной природы лишь случайной частью, *разновидностью* бытія.

Такъ думалъ и разсуждалъ Спиноза, которому еще совершенно была чужда теорія развитія.

Великое стремленіе эпохи возрожденія реабилитировать чувственный дѣйствительный міръ побуждаетъ геніальнаго и смѣлаго мыслителя покончить съ антропоцентрическими заблужденіями, признать дѣйствительность объективной реальной природы и правильно опредѣлить мѣсто человѣка во вселенной. Въ переживаемой нами эпохѣ теорія развитія, примѣняемая ко всѣмъ рѣшительно областямъ познанія, показываетъ съ ясностью, не оставляющей никакого сомнѣнія, что сознаніе имѣетъ свою огромную исторію. А это значитъ, что не готовыя формы сознанія предшествовали природѣ, а наоборотъ, реальная природа

*) Ibid. S. 79. Ueber die Natur und Ursprung des Geistes. Axiome I. Само собой разумѣется, что въ этой аксіомѣ не слѣдуетъ усматривать уклоненія отъ детерминизма. Человѣкъ, какъ и всякая разновидность природы, есть явленіе случайное въ томъ смыслѣ, что онъ можетъ не существовать, но разъ онъ существуетъ, то его существованіе обусловлено строгой причинностью. Съ точки зрѣнія Спинозы, природа *едина*, самостоятельна, ничѣмъ не обусловлена; ея бытіе необходимо и *потому* свободно. Наоборотъ, бытіе всякой разновидности не необходимо и потому ея существованіе строго обусловлено.

**) Ibid. Axiome II.

между ними состоитъ существенная связь, поскольку они всегда выступаютъ одновременно. Но что же я могу сказать о такомъ матеріальномъ тѣлѣ a priori? Не больше, какъ то, что ему свойственно протяженіе, что къ нему примѣнимы геометрическія аксіомы, далѣе, что въ теченіе времени онъ подверженъ измѣненію, наконецъ, что все то, что мы о немъ высказываемъ, должно быть подчинено законамъ логики, напримѣръ, что онъ не можетъ быть въ одно и тоже время четырехугольнымъ и круглымъ и т. д.; кромѣ этого мы ничего не знаемъ о свойствахъ матеріи a priori, такъ какъ эти свойства суть не что иное, какъ чувственныя воспріятія, которыя выступаютъ независимо отъ нашего мышленія и желанія. Эти ощущенія и составляютъ тотъ сырой матеріалъ, который дается чувственнымъ воспріятіемъ разсудку для обработки въ понятіе, и разсудокъ обрабатываетъ этотъ сырой матеріалъ, образуя изъ него понятіе внѣшняго матеріальнаго тѣла“ *). Итакъ, внѣшній предметъ есть совокупность ощущеній, изъ которыхъ нашъ разсудокъ вырабатываетъ общее понятіе, разсматриваемое нами впослѣдствіи, какъ внѣшнее, матеріальное тѣло.

Такое разсужденіе можетъ казаться на первый, поверхностный взглядъ справедливымъ по той причинѣ, что оно содержитъ въ себѣ нѣкоторую долю истины. Само собою разумѣется, что столъ не стоитъ въ нашей головѣ на своихъ ножкахъ, справедливо также и то, что образованію понятія матеріальнаго тѣла, въ данномъ примѣрѣ стола, предшествуетъ указанный рядъ чувственныхъ воспріятій, и никто, наконецъ, не станетъ оспаривать той тривіальной истины, что не будь у насъ разсудка, мы не были бы въ состояніи образовать общее понятіе—матеріальное тѣло. Но спрашивается, слѣдуетъ ли изъ всего этого, что матеріальное тѣло, матерія, есть *только* понятіе, другими словами, слѣдуетъ ли изъ всего разсужденія Мія, что нашимъ ощущеніямъ и нашему разсудку не соотвѣтствуетъ дѣйствительное-матеріальное тѣло, вызывающее къ дѣятельности весь нашъ субъективный аппаратъ и что качество нашихъ ощущеній не обусловливается свойствами самой матеріи? Что подобное заключеніе не вы-

*) S. 1—2.

держиваетъ ни малѣйшей критики, вытекаетъ изъ приведенной же выписки книги Мія. И въ самомъ дѣлѣ, Мія *начинаетъ* описывать процессъ воспріятія съ того, что онъ кладетъ руку на столъ. Кладя руку на это „матеріальное тѣло", онъ испытываетъ сопротивленіе, теплоту или холодъ; двигая руку быстрѣе, онъ въ моментъ сопротивленія ощущаетъ ударъ и т. д. и т. д. Спрашивается, развѣ не очевидно, что матеріальное тѣло является въ этомъ же примѣрѣ точкой отправленія, причиной ощущеній и что свойствами, дѣйствіемъ этого тѣла на наши воспринимающіе органы обусловленъ весь указанный процессъ чувственнаго воспріятія? Намъ думается, что это вполнѣ очевидно. И приходится лишь удивляться той наивной софистикѣ, съ помощью которой противникъ матеріализма старается уничтожить свою собственную первую посылку— невинное „матеріальное тѣло".

Далѣе, главнымъ доводомъ противъ матеріализма должно, повидимому, служить то положеніе, что мы о матеріи ничего не можемъ знать до опыта, a priori. Это пресловутое возраженіе составляетъ кардинальный пунктъ въ скептической философіи Юма. „Адамъ, читаемъ мы у Юма, не могъ съ помощью разума, если предположить, что его разумъ былъ съ самаго начала развитъ въ совершенствѣ, узнать на основаніи жидкаго состоянія воды и ея прозрачности, что она можетъ его задушить, точно такъ, какъ онъ не могъ бы на основаніи свѣта и жара огня заключить, что огонь можетъ его уничтожить" *). Это, конечно, такъ.

Но изъ этой совершенно вѣрной матеріалистической посылки слѣдовалъ для Юма совершенно невѣрный скептическій выводъ. А именно: разъ свойства воды и свойства огня познаются нами не a priori, но a posteriori, послѣ испытаннаго дѣйствія этихъ свойствъ, то наше познаніе этихъ предметовъ не отличается обязательностью и достовѣрностью.

Ошибка Юма, какъ и всѣхъ его старыхъ и новыхъ послѣдователей, заключается въ ложномъ, унаслѣдованномъ отъ метафизиковъ, взглядѣ на познаніе.

*) Untersuchung über die menschl. Vernunft. Neu übersetzt von Tennemann. S. 55.

Требованіе, которое предъявляется позивитистами-скептиками познанію, всегда и неизмѣнно скрываетъ въ себѣ вкоренившійся метафизическій взглядъ, что только тому познанію могутъ быть присущи необходимость и общеобязательность, которое дано a priori; это метафизическое требованіе лежитъ въ основѣ возраженій всѣхъ противниковъ матеріализма и въ томъ числѣ цитированнаго нами профессора Мія.

Не трудно замѣтить, что подобнаго рода доводы обнаруживаютъ не только то, что наши противники рѣшительно не понимаютъ или рѣшительно не хотятъ понять сущности матеріалистической философіи. Матеріализмъ потому именно и матеріализмъ, что онъ самымъ рѣшительнымъ образомъ отрицаетъ возможность апріорнаго познанія. Съ точки зрѣнія матеріализма *всякое познаніе — a posteriori* *). Истина, полученная опытнымъ путемъ, до тѣхъ поръ общеобязательна, дѣйствительна, несомнѣнна и сохраняетъ свое объективное полное значеніе, пока она не встрѣчаетъ противорѣчія въ самомъ опытѣ: *законъ, выведенный a posteriori, служитъ впослѣдствіи апріорнымъ руководящимъ принципомъ, пока онъ не опровергнутъ практической дѣйствительностью.* „Вопросъ о томъ, говоритъ Марксъ, способно ли человѣческое мышленіе познать предметы въ томъ видѣ, какъ они существуютъ въ дѣйствительности, вовсе не теоретическій, а практическій вопросъ. Практикой долженъ доказать человѣкъ истину своего мышленія, т. е. доказать, что оно имѣетъ дѣйствительную силу и не останавливается по сю сторону явленія. Споръ же о дѣйствительности или не-

---

*) Ложныя и ошибочныя идеи также опытнаго происхожденія. Юмъ справедливо разсуждаетъ, когда говоритъ: „Намъ хотя и кажется, что наша мыслительная способность обладаетъ безграничной (творческой, Л. А.) свободой, но при ближайшемъ анализѣ оказывается, что эта способность на дѣлѣ строго ограничена, и что творческая сила нашего разума состоитъ лишь въ способности связывать, изолировать, расширять и суживать тотъ матеріалъ, который дается намъ чувственнымъ воспріятіемъ и опытомъ. Когда мы мыслимъ *золотую гору*, то мы въ сущности связываемъ два допустимыхъ понятія — *золото* и *гора*". Ibid., S. 32—33. „Всякая мысль, говоритъ Сѣченовъ, какъ бы отвлеченна она ни была, представляетъ, въ сущности, отголосокъ существующаго, случающагося или, по крайней мѣрѣ, возможнаго, и въ этомъ смыслѣ она есть опытъ (вѣрный или нѣтъ, это другой вопросъ) на различныхъ степеняхъ обобщенія". Элементы мысли. Москва 1903, стр. 45.

дѣйствительности мышленія, изолирующагося отъ практики, есть чисто схоластическій вопросъ“. Наша способность производить измѣненія въ состояніяхъ предмета, наша возможность комбинировать матерію сообразно нашимъ цѣлямъ, наши предсказанія явленій и ихъ взаимныхъ отношеній, все это служитъ достаточнымъ ручательствомъ за то, что матеріальная природа существуетъ въ дѣйствительности и что мы познаемъ ея свойства.

Позитивисты-скептики стоятъ въ пассивномъ и, если можно такъ выразиться, въ созерцательномъ состояніи по сю сторону предмета. И недовольные тѣмъ, что предметъ не можетъ быть познанъ a priori, т. е. независимо отъ его дѣйствія на насъ и отъ нашего дѣйствія на него, они объявляютъ бытіе предмета метафизическимъ предположеніемъ, а матеріалистовъ, *не допускающихъ и мысли* о метафизическомъ апріорномъ познаніи, метафизиками. Странная логика и странная путаница понятій! Эта логика и эта путаница понятій имѣетъ, однако, и свое начало и свою исторію, разборъ которыхъ не входитъ въ нашу задачу.

Но пойдемъ дальше. Станемъ на минуту на точку зрѣнія „махизма“. Матерія, матеріальное тѣло есть совокупность субъективныхъ ощущеній *). Познающій субъектъ придаетъ этимъ ощущеніямъ такія формы, благодаря которымъ они слагаются въ общее понятіе и разсматриваются субъектомъ, какъ внѣшній предметъ. Мыслимое бытіе объекта обусловливается такимъ образомъ тѣмъ, что субъектъ объективируетъ свои ощущенія. Спрашивается, что же такое самъ всемогущій субъектъ? Очевидно, что тоже совокупность ощущеній. Чьихъ? Кто придаетъ субъекту, этой совокупности ощущеній, объективную форму, другими словами кто мыслитъ его бытіе? На этотъ вопросъ, логически вытекающій изъ „махизма“, нѣтъ и не можетъ

---

*) Махъ употребляетъ терминъ „элементы ощущенія“. Темный и неопредѣленный терминъ „элементы“ можетъ быть истолкованъ въ смыслѣ вещи въ себѣ. Такое толкованіе было бы совершенно ошибочно. Махъ рѣшительный противникъ вещи въ себѣ, при чемъ его отрицаніе вещи въ себѣ ничего общаго не имѣетъ съ критикой этого понятія матеріалистами. Матеріалисты отрицаютъ *непознаваемость* вещи въ себѣ, *но не самую вещь.* Махъ же *отрицаетъ вещь.*

быть отвѣта. *Полное отр... съ желѣзной необходим... и субъекта.*

Аргументація „мах... ученія заимствована, ка... комъ изъ системы Бер... ніемъ Берклея есть ... Берклей послѣдоват... томъ смыслѣ, что не... житъ для него субъек... епископъ былъ филос... что безъ объективна... познанія. Объектомъ ... ственная матеріальна... умопостигаемый міръ, богъ. Епископъ избра... всѣ усилія своего пр... опровергнуть матері... конечномъ счетѣ бог... тивной причиной на... истины. Философъ же... тельность за иллюзію ... въ его заблужденіи, ка... листовъ, заключалось ... ложеніе, что безъ объек...

Ученіе же Маха, ... сверхчувственнаго мір... висящими въ субъекти... не похоже ни на одну ... софскую систему *). Св...

*) Касаясь философіи М... совершенно правильному ... ходимъ къ выводу, что ... устойчивомъ и шаткомъ ... чувственныя данныя, на ... на содержаніе познанія. ... ни обосновать достовѣрн... особенности невозможна... закономѣрности отнош... ными ощущеніями, одна... реальности, Махъ отдае... вола". Die Philosophie d...

нать исчерпывающимъ образомъ міровую систему въ общей связи, съ другой,—оно въ силу своей собственной природы, какъ и вслѣдствіе природы міровой системы, никогда не въ состояніи разрѣшить задачу познанія въ полномъ объемѣ. Это противорѣчіе лежитъ не только въ обоихъ факторахъ: человѣчество и міръ, но оно составляетъ главную причину всего умственнаго прогресса и разрѣшается постоянно, непрерывно въ прогрессивномъ развитіи человѣчества точно такъ, какъ разрѣшается, например, математическая задача въ безконечномъ или непрерывномъ рядѣ (Kettenbruch). Фактически остается всякое умственное представленіе о міровой системѣ ограниченнымъ, вслѣдствіе историческаго положенія (объективнаго фактора) съ одной стороны, и вслѣдствіе физической и духовной природы его созидателя (субъективнаго фактора) съ другой стороны" *). Мы видимъ такимъ образомъ, что Энгельсъ признаетъ границу познанія, но что эта граница не *метафизическаго*, а *историческаго* характера.

Какъ матеріалистъ и какъ сторонникъ діалектики, Энгельсъ беретъ за исходное положеніе въ познаніи *единый* міръ опыта и его непрерывное развитіе. Монистическій взглядъ на вселенную устраняетъ *принципіальную* непознаваемость вещей, иначе сказать, вещей въ себѣ. Съ другой стороны развитіе міровой системы и сравнительная ограниченность познающаго субъекта исключаютъ всякую возможность познать вселенную въ полномъ объемѣ. Мысль Энгельса слѣдовательно такова: *міръ всегда познаваемъ, но въ каждый данный историческій моментъ не вполнѣ познанъ*. Это противорѣчіе лежитъ въ основѣ дѣйствительнаго познанія и въ этомъ коренномъ и плодотворномъ противорѣчіи совершаетъ наука свое прогрессивное, поступательное движеніе. Слѣдовательно, граница познанія, которая ставится діалектическимъ матеріализмомъ, не абсолютная, а относительная, не метафизическая, а историческая. Съ этой точки зрѣнія не правы догматики, считающіе возможнымъ создать полную, всеобъемлющую философскую систему, пригодную для всѣхъ временъ и всѣхъ эпохъ, но не менѣе ошибаются позитивисты и скептики, исходя-

*) Anti-Dühring. S. 21—22. 2. Auflage.

философіи, какъ таковой, составляющія ея исходный пунктъ, ея незыблимый фундаментъ. Незыблемымъ же фундаментомъ матеріалистическаго міросозерцанія является, по справедливому опредѣленію Энгельса, признаніе *дѣйствительности* природы. Этотъ фундаментъ всегда и неизмѣнно оспаривался идеализмомъ, который начинаетъ строить церковь съ креста, т. е. исходитъ изъ *чистаго* сознанія.

Сообразно этому, мы сосредоточили все наше вниманіе на критикѣ основныхъ принциповъ идеализма, которая является въ то же время защитой основныхъ принциповъ матеріалистической философіи. Словомъ, въ нашу задачу не входило ни обстоятельное разсмотрѣніе отдѣльныхъ положеній этого міровоззрѣнія, ни ихъ систематическое и историческое развитіе. По этой причинѣ мы не можемъ здѣсь заняться изложеніемъ взглядовъ отдѣльныхъ матеріалистовъ на вопросъ о границахъ познанія. *)

Подробное изложеніе взглядовъ старыхъ матеріалистовъ на этотъ вопросъ повело бы насъ слишкомъ далеко еще и потому, что мы не могли бы оставить нѣкоторые изъ нихъ безъ критики. Старый матеріализмъ отличался, какъ извѣстно, метафизическимъ характеромъ; ему была чужда теорія развитія. И не смотря на свою тѣсную и неразрывную связь съ положительнымъ знаніемъ, онъ всегда испытывалъ на себѣ въ той или иной степени вліяніе идеалистической метафизики. Онъ поэтому также считалъ возможнымъ построеніе полной, исчерпывающей философской системы. А въ полную и законченную систему должна была, конечно, входить и опредѣленная, разъ навсегда установленная граница познанія. Діалектическій матеріализмъ совершенно иначе посмотрѣлъ на дѣло познанія. А такъ какъ взгляды геніальныхъ основателей этого великаго міровоззрѣнія насъ наиболѣе интересуютъ, то мы и приведемъ здѣсь то замѣчательное мѣсто изъ Anti-Dühring'а, гдѣ Энгельсъ говоритъ о границахъ познанія: „Человѣчество, пишетъ нашъ великій учитель, находится передъ противорѣчіемъ: съ одной стороны, оно можетъ

---

*) Какъ смотрѣли на этотъ вопросъ французскіе матеріалисты XVIII столѣтія, обстоятельно изложено въ сочиненіяхъ Плеханова. См. „Beiträge zur Geschichte des Materialismus“ и статьи: „Кантіанизмъ или матеріализмъ?“ и „Бернштейнъ и матеріализмъ“. Послѣднія помѣщены въ сборникѣ „Критика нашихъ критиковъ“.

познать исчерпывающимъ образомъ міровую систему въ ея общей связи, съ другой,—оно въ силу своей собственной природы, какъ и вслѣдствіе природы міровой системы, никогда не въ состояніи разрѣшить задачу познанія въ ея полномъ объемѣ. Это противорѣчіе лежитъ не только въ обоихъ факторахъ: человѣчество и міръ, но оно составляетъ главную причину всего умственнаго прогресса и разрѣшается постоянно, непрерывно въ прогрессивномъ развитіи человѣчества точно такъ, какъ разрѣшается, напримѣръ, математическая задача въ безконечномъ или прерывномъ рядѣ (Kettenbruch). Фактически остается всякое умственное представленіе о міровой системѣ ограниченнымъ, вслѣдствіе историческаго положенія (объективнаго фактора) съ одной стороны, и вслѣдствіе физической и духовной природы его созидателя (субъективнаго фактора) съ другой стороны" *). Мы видимъ такимъ образомъ, что Энгельсъ признаетъ границу познанія, но что эта граница не *метафизическаго*, а *историческаго* характера.

Какъ матеріалистъ и какъ сторонникъ діалектики, Энгельсъ беретъ за исходное положеніе въ познаніи *единый* міръ опыта и его непрерывное развитіе. Монистическій взглядъ на вселенную устраняетъ *принципіальную* непознаваемость вещей, иначе сказать, вещей въ себѣ. Съ другой стороны развитіе міровой системы и сравнительная ограниченность познающаго субъекта исключаютъ всякую возможность познать вселенную въ полномъ объемѣ. Мысль Энгельса слѣдовательно такова: *міръ всегда познаваемъ, но въ каждый данный историческій моментъ не вполнѣ познанъ*. Это противорѣчіе лежитъ въ основѣ дѣйствительнаго познанія и въ этомъ коренномъ и плодотворномъ противорѣчіи совершаетъ наука свое прогрессивное, поступательное движеніе. Слѣдовательно, граница познанія, которая ставится діалектическимъ матеріализмомъ, не абсолютная, а относительная, не метафизическая, а историческая. Съ этой точки зрѣнія не правы догматики, считающіе возможнымъ создать полную, всеобъемлющую философскую систему, пригодную для всѣхъ временъ и всѣхъ эпохъ, но не менѣе ошибаются позитивисты и скептики, исходя-

*) Anti-Dühring. S. 21—22. 2. Auflage.

щіе изъ ученія о непознаваемости вещей. Сторонники марксистскаго міровоззрѣнія—ни абсолютные догматики, ни абсолютные скептики: они стоятъ на діалектической точкѣ зрѣнія. На основаніи опыта они убѣждены въ познаваемости явленій природы и исторіи и вслѣдствіе этого нисколько не сомнѣваются въ возможности научныхъ предсказаній. Но, придерживаясь съ другой стороны теоріи развитія и зная, какое огромное вліяніе оказываетъ на научное изслѣдованіе субъективная ограниченность, экономическіе, общественные интересы и накопившіеся заблужденія и предразсудки, они подходятъ ко всякой теоріи, ко всякому выводу науки съ величайшей осторожностью. Поэтому методъ Маркса-Энгельса насквозь проникнутъ безпощадной критикой и глубокимъ скептицизмомъ. Но скептицизмъ скептицизму рознь. Есть скептицизмъ нормальный и скептицизмъ патологическій. Первый не сомнѣвается въ возможности истины, а только тщательно провѣряетъ ее и этимъ самымъ двигаетъ науку впередъ; второй принципіально отвергаетъ истину, ни во что не вѣритъ и потому тащитъ науку назадъ. Различіе этихъ двухъ родовъ скептицизма прекрасно охарактеризовалъ Бѣлинскій въ слѣдующихъ словахъ: „Скептицизмъ—слово великое и слово пошлое, смотря потому, какъ его понимаютъ. Скептицизмъ никогда не бываетъ самъ себѣ цѣлью и не въ немъ удовлетвореніе стремленій и порываній духа, жаждущаго знанія! Глупцы и люди ограниченные всему вѣрятъ, потому что не могутъ ничего изслѣдовать. Люди глубокіе—скептики по натурѣ; но скептицизмъ такихъ людей есть признакъ души, *жаждущей знанія*, а *не холоднаго отрицанія*. Чѣмъ больше любитъ человѣкъ истину, тѣмъ внимательнѣе ее изслѣдуетъ, тѣмъ осторожнѣе ее принимаетъ. Онъ вѣритъ въ достоинство истины, вѣритъ въ непреложность ея существованія, но онъ не вѣритъ на слово людямъ, занимавшимся изслѣдованіемъ истины, ибо знаетъ, что *человѣкъ и истина*—не одно и то же; но онъ не вѣритъ безусловно и самому себѣ, ибо знаетъ, что его, какъ человѣка, можетъ обманывать и привычка, и непосредственность, и чувство и его собственный умъ. Скептицизмъ такихъ людей *не отрицаетъ истины, а отрицаетъ только то, что можетъ быть примѣшано людьми къ истинѣ ложнаго и ограничен-*

наго“ *). „Только умы мелкіе, души ничтожныя щеголяютъ скептицизмомъ, какъ моднымъ платьемъ, хвалятся имъ, какъ заслугой“ **).

Правда, огромное большинство современныхъ теоретиковъ познанія также признаютъ истину; они вѣрятъ въ сверхчувственный міръ. Но какой жалкій, какой ничтожный видъ имѣетъ эта истина въ ихъ же собственныхъ произведеніяхъ! Каждый изъ ея приверженцевъ повторяетъ рѣшительно на каждомъ шагу, что наука должна придерживаться матеріалистическаго метода и руководствоваться закономъ механической причинности. Спрашивается, какое же значеніе имѣетъ вѣра въ сверхъопытный міропорядокъ? Вотъ какое: она должна успокоить и согрѣть душу человѣка. На это мы опять отвѣтимъ словами Бѣлинскаго: „Нашему вѣку не нужно шутовскихъ бубенчиковъ, пріятныхъ заблужденій, ребяческихъ погремушекъ, отрадныхъ, утѣшительныхъ лжей. Еслибы ложь предстала передъ нимъ въ видѣ юной и прекрасной женщины и съ улыбкой манила его въ свои роскошныя объятія, а истина въ видѣ страшнаго остова смерти, летящаго на гигантскомъ конѣ съ косой въ рукахъ—онъ отвергся бы съ презрѣніемъ и ненавистью отъ обольстительнаго призрака и бросился бы въ мертвящія объятія остова... Ему лучше ощутить себя въ *дѣйствительныхъ* объятіяхъ страшной смерти духа, чѣмъ схватить въ свои руки призракъ, долженствующій исчезнуть при первомъ къ нему прикосновеніи“ ***). Вотъ какъ думаютъ и чувствуютъ серьезные люди, которымъ истина дѣйствительно дорога!

Что сверхъопытный міропорядокъ—призракъ, который долженъ исчезнуть при первомъ къ нему прикосновеніи, доказываютъ убѣдительнѣйшимъ образомъ его же защитники, когда увѣряютъ насъ, что его нельзя обосновать логическимъ путемъ.

И надо признаться, что въ чувствительныхъ религіозныхъ изліяніяхъ, наполняющихъ современную философскую литературу, не чувствуется ни малѣйшей искренности и

*) Сочиненія Бѣлинскаго, томъ четвертый, стр. 293. Курсивъ вездѣ нашъ.

**) Ibid.

***) Ibid. стр. 254

никакой серьезной вѣры. Видно, что философія послѣдняго времени судорожно цѣпляется за религіозное воззрѣніе, не желая разстаться съ ускользающимъ призракомъ, и что это нежеланіе обусловлено мотивами, вытекающими не только изъ потребности вѣры. На самомъ дѣлѣ есть другая потребность, болѣе серьезная. чѣмъ спасеніе души; это—потребность спасать существующій порядокъ вещей. Не требуется въ настоящее время особенной проницательности для того, чтобы открыть связь между „базисомъ" и „надстройкой". Сами же представители буржуазной идеологіи просто и откровенно выдаютъ свой секретъ. Рѣдко можно теперь найти такую философскую книгу, которая не трактовала бы о „грубыхъ матеріалистическихъ стремленіяхъ соціализма", и въ которой не упоминалось бы такъ или иначе о матеріалистическомъ объясненіи исторіи. И слѣдуетъ отдать справедливость нашимъ буржуазнымъ противникамъ: они люди умные и, какъ люди умные, отлично знаютъ, въ чемъ дѣло. Имъ хорошо извѣстно, что матеріалистическая философія составляетъ необходимый фундаментъ матеріалистическаго объясненія исторіи и всѣхъ вытекающихъ изъ него практическихъ выводовъ. Ясное и отчетливое пониманіе этой тѣсной, неразрывной связи толкаетъ ихъ все больше и больше на борьбу противъ матеріализма. Но, ведя упорную и отчаянную борьбу, они въ то же время сильно боятся одержать побѣду. Необходимость въ развитіи естествознанія и техники и любовь къ наукѣ, которая вполнѣ естественна у мыслящихъ людей, заставляетъ этихъ идеалистовъ признать матеріализмъ, какъ методъ изслѣдованія для положительныхъ наукъ. Но съ другой стороны опасность, грозящая со стороны матеріализма современному общественному порядку, побуждаетъ ихъ отвергнуть это ученіе, какъ общее философское міросозерцаніе, и усердно заниматься проповѣдью субъективной вѣры. Эта субъективная проповѣдь выражается въ буржуазной идеологіи нашего времени въ самыхъ разнообразныхъ, сложныхъ и причудливыхъ формахъ, покрывающихъ густымъ туманомъ ихъ общій классовый характеръ. Западно-европейская буржуазія окончательно сыграла свою историческую роль; она осуществила свои объективные идеалы и кромѣ жалкой, жестокой и поистинѣ безчеловѣчной колоніальной политики у нея нѣтъ положительныхъ задачъ. Ея же интеллигенція

не довольна своей косной, отупѣвшей и мертвой средой; она ищетъ и жаждетъ „новыхъ цѣнностей“; она мечется изъ стороны въ сторону, лихорадочно хватаясь за всякую ложную и туманную теорію. И несмотря на такое безконечное тревожное исканіе, эта жаждущая и алчущая интеллигенція до такой степени пропитана всѣми предразсудками и всѣми традиціями своего собственнаго класса и до такой степени сама отражаетъ въ себѣ его патологическое состояніе, что ей недостаетъ ни умственнаго, ни нравственнаго мужества для того, чтобы понять и усвоить идеалы того класса, на долю котораго выпала великая историческая миссія обновить міръ и спасти современное общество отъ его недостойнаго, позорнаго существованія.

Именно благодаря этому безсилію буржуазная интеллигенція ищетъ выхода въ субъективныхъ, безсодержательныхъ и призрачныхъ „цѣнностяхъ“. Отсюда ея мнимая, искусственная и безжизненная вѣра въ сверхъопытный міропорядокъ, отсюда вытекло ученіе Авенаріуса-Маха, сводящееся къ тому, что „человѣкъ есть мѣра вещей“ *), и отсюда же вышли родственные съ этими философскими теченіями индивидуализмъ въ этикѣ, импрессіонизмъ и символизмъ въ искусствѣ и анархизмъ въ политикѣ.

Необузданные субъективизмъ и индивидуализмъ, господствующіе въ области философской мысли и художественнаго творчества, имѣютъ въ настоящее время двоякое значеніе: съ одной стороны они должны удовлетворить потребностямъ въ идеалѣ, а съ другой служить духовнымъ оружіемъ въ борьбѣ противъ соціалистическихъ стремленій. Послѣдователи же научнаго соціализма, усвоившіе міросозерцаніе Маркса-Энгельса и ставшіе на сторону всемірнаго революціоннаго борющагося пролетаріата, имѣютъ объективныя, широкія историческія задачи. Не испытывая ни малѣйшей нужды въ субъективныхъ иллюзіяхъ, они могутъ стать твердой ногой на почву конкретной дѣйствительности и неуклонно слѣдовать научному методу въ полной увѣренности, что „симъ побѣдиши“.

---

*) Эта субъективная теорія имѣетъ громадную объективную цѣнность: съ ея помощью можно легко доказать, что бѣдные—богаты, а богатые—бѣдны, ибо все зависитъ отъ субъективныхъ переживаній.

Почему мы не хотимъ идти назадъ?

I.

Не такъ давно вышла книжка: „*Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи*" г. Бердяева.

Книжка эта имѣетъ двѣ цѣли: съ одной стороны подвергнуть критикѣ міросозерцаніе Н. К. Михайловскаго, съ другой - пополнить существующіе въ марксизмѣ пробѣлы, на которые „ортодоксальные" марксисты, вслѣдствіе ихъ застывшаго догматизма, не обращаютъ вниманія.

Обѣ эти задачи находятся въ тѣсной взаимной связи, при чемъ вторая ставится авторомъ въ центрѣ. Критика субъективизма Михайловскаго возможна, по мнѣнію г. Бердяева, только съ точки зрѣнія научнаго объективизма марксовой теоріи, справедливой въ своихъ общихъ соціологическихъ построеніяхъ, но лишенной теоретико-познавательнаго базиса. Соціологическая доктрина Маркса-Энгельса должна принять теоретико-познавательную основу трансцендентальнаго идеализма.

Такъ думаетъ не одинъ г. Бердяевъ. Вотъ ужъ нѣсколько лѣтъ, какъ мы слышимъ назойливо повторяющійся зовъ: „*Пора назадъ къ Канту*" *).

---

*) Въ этомъ же духѣ высказался теперь Бауэръ въ статьѣ: „Marxismus und Ethik" („Die Neue Zeit" № 41, 24· Jahrgang Bd. 2), направленной противъ тѣхъ возраженій, которыя сдѣланы Каутскимъ въ его „Этикѣ" кантіанцамъ.

Бауэръ тоже соединяетъ Маркса съ Кантомъ и пытается защищать это теоретическое предпріятіе точь въ точь такими же доводами, какими руководился г. Бердяевъ въ разбираемой нами книгѣ. Бауэръ согласенъ съ толкованіемъ Германа Когена теоріи опыта Канта. Это толкованіе должно по мнѣнію Бауэра примирить насъ съ апріоризмомъ и заставить насъ принять ученіе объ апріорныхъ

Намъ, *„ортодоксальнымъ“* марксистамъ, откровенно говоря, надоѣло скучное и монотонное приставанье такъ называемыхъ *критиковъ*. И надоѣло не потому, что марксизмъ боится критики. Наоборотъ, умная, дѣльная и серьезная критика приноситъ подчасъ больше пользы данной теоріи, нежели посредственная защита ея. Но наши критики не отличались ни дѣльностью, ни даже серьезностью отношенія къ занимающему ихъ вопросу. Повторяя на разные лады допотопныя мысли, они на дѣлѣ даже не сумѣли поставить ни одного живого, захватывающаго вопроса.

Споръ противъ какого-нибудь изъ этихъ критиковъ долженъ быть волей неволей направленъ исключительно противъ тѣхъ мыслителей, чьи мысли данный критикъ повторяетъ. Критикъ, съ которымъ мы въ данномъ случаѣ будемъ имѣть дѣло, повторяетъ основные принципы, или точнѣе, основныя противорѣчія критической философіи въ ихъ чистомъ и нетронутомъ видѣ. Пусть поэтому не удивляется читатель, если намъ въ этой статьѣ придется дѣлать значительныя отступленія отъ самой книги и заняться критикой тѣхъ положеній Канта, которые легли въ ея основу. Но раньше, нежели перейти къ вопросу по существу, мы считаемъ не лишнимъ сказать нѣсколько словъ

формахъ за *объективную* основу опыта. На полную несостоятельность этого весьма распространеннаго взгляда я указываю въ статьѣ „Опытъ критики критицизма“.

Далѣе Бауэръ пишетъ: „Ich behaupte nicht, dass die transcendentale Methode Kants praktishen Vernunftglauben ausschliesst, ich leugne aber, dass sie ihn fordert (die Neue Zeit № 41 S. 491). Что это часто повторяемое положеніе не выдерживаетъ ни малѣйшей критики, читатель надѣюсь увидѣлъ въ первой статьѣ этого сборника. Такъ думалъ и г. Бердяевъ, когда началъ соединять Маркса съ Кантомъ. И этотъ же взглядъ лежитъ въ основѣ его книги: „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи“. Впослѣдствіи г. Бердяевъ оправдалъ мое предсказаніе,—онъ торжественно отказался отъ своего прежняго взгляда и призналъ постулаты практическаго разума.

Если Бауэръ будетъ послѣдователенъ, то ему придется сдѣлать одно изъ двухъ: либо оставить въ сторонѣ Канта и всецѣло примкнуть къ діалектическому матеріализму, либо отказаться отъ Маркса и признать постулаты практическаго разума.

Соединители Маркса и Канта обыкновенно предпочитаютъ второй путь.

по поводу тѣхъ странныхъ пріемовъ нашихъ критиковъ-гносеологовъ, которыми пользуется и г. Бердяевъ.

II.

Гносеологическіе критики марксизма, повторяющіе на разные лады, что марксизму не достаетъ теоретико-познавательнаго базиса, страннымъ и даже непонятнымъ образомъ смѣшиваютъ теорію познанія критицизма съ теоріей познанія вообще.

Всякій, кто хоть мало-мальски знакомъ съ исторіей философіи, знаетъ очень хорошо, что элементы теоріи познанія встрѣчаются на самыхъ первыхъ ступеняхъ возникновенія философской мысли.

Уже тѣмъ, что Өалесъ все разнообразіе видимыхъ предметовъ свелъ на одну матеріальную субстанцію, былъ поставленъ вопросъ о нашемъ познаніи, который по своему логическому существу содержитъ въ себѣ предположеніе различія между объектомъ въ себѣ и объектомъ для насъ. Подобнымъ различіемъ были намѣчены существенные вопросы теоріи познанія: объ отношеніи единства къ множеству, субстанціи къ развитію, видимаго къ невидимому и разума къ ощущенію.

И съ того момента, какъ отцу философіи пришла мысль сдѣлать различіе между видимымъ и невидимымъ, субстанціональнымъ и мѣняющимся, съ тѣхъ поръ вся философія до нашихъ дней занималась и занимается главнымъ образомъ вопросами о человѣческомъ познаніи.

Если же понимать теорію познанія въ ея болѣе узкомъ и спеціальномъ смыслѣ, въ смыслѣ *сознательнаго* опредѣленія границъ нашего познанія, то и въ этомъ случаѣ иниціатива принадлежитъ *не* Канту. Вполнѣ ясно была поставлена эта проблемма Локкомъ, впослѣдствіи развита Юмомъ, не говоря уже о французскихъ матеріалистахъ XVIII столѣтія, ставившихъ опредѣленно границы познанія. Какія бы формы ни принималъ матеріализмъ у своихъ отдѣльныхъ представителей, онъ всегда содержалъ элементы теоретико-познавательнаго характера въ позитивномъ смыслѣ, такъ какъ матеріализмъ по своему внутреннему содержанію всегда стремился къ естественному,

научному объясненію окружающихъ явленій и согласно этому своему стремленію всегда ограничивался міромъ, воспринимаемымъ внѣшними чувствами. Его основой былъ слѣдовательно *опытъ* или, мы бы сказали, міръ феноменовъ, еслибы этотъ терминъ не былъ испорченъ кантіанской философіей, по смыслу которой феноменъ есть исключительно субъективный процессъ. Марксистская теорія выходитъ изъ основъ матеріализма и къ тому же не изъ матеріализма *метафизическаго*, а изъ матеріализма *діалектическаго*. Матеріализмъ же діалектическій тѣмъ и отличается отъ матеріализма спекулятивнаго, что онъ не признаетъ ни законченной метафизической системы, ни застывшихъ метафизическихъ субстанцій.

Этотъ родъ матеріализма имѣетъ такимъ образомъ по существу своему теоретико-познавательный характеръ въ настоящемъ смыслѣ этого слова. Отсюда вытекаетъ, что критики ортодоксальнаго марксизма не имѣютъ ни малѣйшаго логическаго права ставить марксизму въ упрекъ отсутствіе критически-философскаго базиса. Если же марксистская философія имъ на самомъ дѣлѣ кажется почему-либо неудовлетворительной, то имъ слѣдовало бы прежде всего и главнымъ образомъ серьезно и добросовѣстно разобрать вопросъ по существу, а не утверждать голословно съ видомъ философскаго глубокомыслія, что марксизмъ—метафизика.

Но наши критики вообще устроились весьма удобно. Они не только безъ всякой критической мысли отнеслись къ философіи діалектическаго матеріализма, но даже не дали себѣ труда хорошенько уяснить себѣ ту систему, къ которой они такъ торопливо мчатся „назадъ". Критики-кантіанцы, конечно, знаютъ, что изъ міросозерцанія Канта вышли *съ одинаковымъ правомъ* различныя и даже противоположныя теченія. Отсюда ясно, что раньше всего надобно опредѣлить, *къ какому Канту* слѣдуетъ возвращаться: къ Канту—матеріалистическому реалисту, или къ Канту — субъективному идеалисту, или къ противорѣчивому Канту. Такое опредѣленіе тѣмъ болѣе необходимо, что въ области философіи среди неокантіанцевъ происходитъ въ буквальномъ смыслѣ вавилонское столпотвореніе: нѣтъ рѣшительно двухъ *критицистовъ*, говорящихъ на одномъ и томъ же языкѣ.

Сами кантіанцы безпрестанно возятся съ противорѣ-

чіями ихъ учителя. Почти каждый изъ нихъ выбрасываетъ, часто весьма произвольно, тотъ или иной *существенный элементъ*, увѣряя при этомъ, что основная точка зрѣнія сохранила свою цѣльность и послѣ совершенной операціи.

Но какъ ни велика смута, господствующая среди философскихъ послѣдователей критицизма, имъ нельзя отказать ни въ философскихъ пріемахъ мысли, ни въ стремленіи обосновать свое міросозерцаніе.

Иначе проявляютъ свою смуту кантіанцы-*марксисты*. Сочиняетъ, напримѣръ, такой критикъ статью на разныя, съ теоріей познанія ничего общаго не имѣющія темы, напишетъ слово „гносеологія", поставитъ крестъ и въ выноскѣ велитъ смотрѣть „Логику" Зигварта, „Исторію философіи" Виндельбанда, „Философскій критицизмъ" Риля и т. д. Показавъ такимъ образомъ, что источникъ его „критическихъ" и *оригинальныхъ* взглядовъ находится въ чужомъ сочиненіи, критикъ преспокойно разсуждаетъ дальше „на разныя темы", пока не напишетъ: „*категорія должнаго*"; тутъ опять—крестъ, опять—выноска и совѣтъ читать Зиммеля, Штаммлера, Зомбарта и т. п. Нельзя сказать, чтобы подобные пріемы обнаруживали большую *самостоятельность* мысли,—качество обязательное для *критика*, ибо *некритикующій критикъ* есть явленіе противорѣчивое.

Перейдемъ къ книгѣ или точнѣе къ философіи г. Бердяева.

III.

Вся гносеологія г. Бердяева изложена на трехъ страницахъ. Мы, съ позволенія читателя и для его же удобства, приведемъ ихъ цѣликомъ: „Прежде чѣмъ говорить о субъективизмѣ, о субъективномъ методѣ и объ особенностяхъ соціологическаго познанія, необходимо отвѣтить на вопросъ, что такое объективизмъ въ познаніи. Понятіе объективности впервые получаетъ глубокій смыслъ въ философіи Канта. Только трансцендентальная философія обосновываетъ познавательный объективизмъ. Объективное—для нея значитъ общеобязательное, имѣющее всеобщую

применимость (allgemeingültig). Это понятіе находится въ центрѣ кантіанской философіи и отвѣчаетъ на вопросъ о цѣнности, а не о происхожденіи нашего познанія. Величайшая историческая заслуга Канта сводится къ тому, что онъ открылъ незыблемыя основы общеобязательнаго, т. е. объективно-цѣннаго, въ трансцендентальной апперцепціи *). Мы *категорически утверждаемъ* (пріемъ не совсѣмъ критическій, Л. А.), что если признать вмѣстѣ съ эмпириками лишь существованіе одного психологическаго сознанія, черпающаго все свое содержаніе изъ опыта, то рушится все общеобязательное въ познаніи, слѣдовательно все объективное, и мы приходимъ къ скептическому субъективизму. Только непослѣдовательность и трусость мысли заставляютъ эмпириковъ отворачиваться отъ этого непріятнаго, но неизбѣжнаго вывода.

„Что же такое это трансцендентальное, общечеловѣческое сознаніе и чѣмъ оно отличается отъ обыкновеннаго психологическаго сознанія? Всякій актъ познанія предполагаетъ познающаго субъекта; въ познающемъ субъектѣ мы открываемъ элементы, обязательные для всѣхъ познающихъ; они составляютъ *логическія* условія познанія, необходимыя его предпосылки. Все наше познаніе—опытное, но познавательный опытъ возможенъ только потому, что ему логически предшествуютъ такія необходимыя условія, какъ напримѣръ законъ тождества, какъ формы пространства и времени, какъ категорія причинности и т. п. Мы не говоримъ, что a priori хронологически предшествуетъ опыту; по времени до опыта въ познающемъ субъектѣ нѣтъ ничего; трансцендентальные познавательные элементы существуютъ только для опыта и безъ него лишены

---

*) См. Windelband, „Die Geschichte der neueren Philosophie", II. Bd. §. 59. См. A. Riehl, „Der philosophische Kritizismus", I. Bd. II. Abschnitt, 3. Kapitel, а также II. Bd. Einleitung. См. Kant „Kritik der reinen Vernunft", herausgegeben von. K. Kehrbach. стр. 131. (Какъ видитъ читатель, много приказано смотрѣть, Л. А.) Мы примыкаемъ къ тому толкованію Канта, которое предложено Германомъ Когеномъ и Алоизомъ Рилемъ. Слѣдуетъ особенно подчеркивать, что кантовскій вопросъ какъ въ теоріи познанія, такъ и въ этикѣ, это вопросъ не о генезисѣ познанія и нравственности, а объ ихъ объективной цѣнности. Основной интересъ Канта былъ направленъ на преодолѣніе гносеологическаго и этическаго скептицизма.

всякаго смысла, они не имѣютъ никакой другой примѣнимости кромѣ міра, являющагося намъ въ опытѣ. Мы только открываемъ въ каждомъ актѣ познанія опредѣленную логическую послѣдовательность. Мы, напримѣръ, открываемъ, что категорія причинности носитъ общеобязательный характеръ, имѣетъ всеобщую примѣнимость въ познаніи, поэтому мы говоримъ, что она логически предшествуетъ опыту. Опытное происхожденіе этой познавательной категоріи не давало бы никакихъ гарантій для ея всеобщности, мы не имѣли бы никакихъ ручательствъ за то, что будущій опытъ не представитъ намъ безпричинныхъ явленій и вообще какихъ угодно сюрпризовъ. Добросовѣстные эмпирики, какъ Д. С. Милль, приходятъ къ скептическому взгляду на причинность. Поэтому кромѣ измѣнчиваго и текучаго психологическаго сознанія, мы должны принять еще трансцендентальное, логическое сознаніе, какъ объективную точку опоры. Иначе міръ обратился бы въ какой то ужасный хаосъ, не знающій закономѣрности, а познаніе—въ субъективную игру, не знающую ничего объективнаго. Теорія познанія (гносеологія) именно имѣетъ дѣло съ общечеловѣческимъ, трансцендентальнымъ, а не субъективнымъ, психологическимъ сознаніемъ. Точка зрѣнія развитія, имѣющая полную силу для психологическаго сознанія (объектъ психологіи), не имѣетъ мѣста въ теоріи познанія, которая вѣдаетъ только логическое, изслѣдуетъ не происхожденіе и развитіе познанія (это опять дѣло психологіи), а его составъ и общепримѣнимость, его цѣнность (Gültigkeit). Мы исходимъ изъ предположенія о существованіи нормальнаго познанія. Объективно-истинное есть гносеологически-нормальное. Замѣчательнѣйшій представитель философскаго критицизма Алоизъ Риль говоритъ, что логическое, какъ и этическое, носитъ соціальный характеръ, оно возникаетъ въ духовномъ общеніи; если бы существовало только одинокое сознаніе, то не существовало бы никакого a priori, не было бы ни логическихъ, ни этическихъ нормъ. Какъ это надо понимать? Эта важная мысль имѣетъ слѣдующее значеніе: основной признакъ логическихъ и этическихъ нормъ это—ихъ объективная цѣнность, ихъ обязательность и примѣнимость ко всякому сознанію, слѣдовательно, онѣ предполагаютъ существованіе нѣсколькихъ сознаній, такъ какъ только въ об-

щенія съ другими индивидуальное сознаніе приходитъ къ тому, что у него есть всеобщаго, т. е. объективнаго въ единственно возможномъ смыслѣ этого слова. Обычный критерій объективной истинности въ познаніи—соотвѣтствіе съ внѣшними объектами—въ философскомъ отношеніи недостаточенъ; необходимо, чтобы это соотвѣтствіе было одинаково для всякаго сознанія, а это возможно только при признаніи трансцендентальныхъ элементовъ сознанія, которые и являются верховнымъ критеріемъ. Въ этомъ смыслѣ истина дѣйствительно соціальна" *).

Очень легко замѣтить, какъ во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ, представляющихъ „гносеологическую" основу книги, авторъ въ различныхъ выраженіяхъ твердитъ буквально одно и то же. Вмѣсто требуемаго въ данномъ случаѣ существеннаго опредѣленія *источника* различія между субъективнымъ и объективнымъ, г. Бердяевъ ограничивается чисто внѣшнимъ повтореніемъ того, что индивидуальное есть субъективное, а общеобязательное—объективное; что первое сводится къ психологическому, второе къ логическому сознанію; иначе говоря, что субъективное есть субъективное, а объективное, какъ разъ напротивъ,—объективное.

Терминологія, заимствованная изъ системы Канта: „эмпирическая и трансцендентальная апперцепція" и проч., придаетъ повторяющейся тавтологіи глубокомысленный видъ, но сущности поставленнаго вопроса нисколько не объясняетъ.

Но если г. Бердяевъ не сумѣлъ сказать ничего положительнаго, то тѣмъ не менѣе успѣлъ обнаружить всю несостоятельность и противорѣчивость своей точки зрѣнія.

Какъ и подобаетъ истинному *критицисту*, г. Бердяевъ начинаетъ гносеологію *догмой*: „Все наше познаніе—опытное; но познавательный опытъ возможенъ только потому, что ему логически предшествуютъ такія необходимыя условія, какъ напримѣръ законъ тождества, какъ формы пространства и времени, какъ категорія причинности и т. д. Мы не говоримъ, что a priori хронологически предше-

*) Стр. 20—23. „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи".

ствуетъ опыту; по времени до опыта въ познающемъ субъектѣ нѣтъ ничего".

Итакъ существуетъ передъ познавательнымъ опытомъ опытъ непознавательный и совершенно пустой субъектъ, познавательныя функціи котораго объективируютъ безформенное содержаніе непознавательнаго опыта, давая ему закономѣрный порядокъ. Но откуда же берется содержаніе опыта и что оно такое? На этотъ вопросъ г. Бердяевъ отвѣчаетъ, какъ мы видѣли въ примѣчаніи, что онъ раздѣляетъ толкованіе Канта, предложенное Германомъ Когеномъ и Алоизомъ Рилемъ, т. е. что кантовскій вопросъ какъ въ теоріи познанія, такъ и въ этикѣ—это вопросъ не о генезисѣ познанія и нравственности, а объ ихъ объективной цѣнности. Но если г. Бердяевъ, слѣдуя этому толкованію, абстрагируетъ отъ содержанія опыта, то, спрашивается, на какомъ основаніи онъ тутъ же заявляетъ, да еще такъ категорически, что безъ трансцендентальнаго сознанія „міръ обратился бы въ какой то ужасный хаосъ, не знающій закономѣрности, а познаніе въ субъективную игру, не знающую объективнаго".

Г. Бердяевъ, какъ оказывается, тотчасъ измѣняетъ своему гносеологическому обѣщанію абстрагировать отъ содержанія опыта, какъ ему на дѣлѣ измѣняютъ его учителя, Германъ Когенъ и Алоизъ Риль. Содержаніемъ опыта оказывается у него вполнѣ *опредѣляемый* критицистами хаосъ внѣшняго міра, получающій закономѣрность отъ познавательныхъ формъ субъекта. Откуда же критицистамъ извѣстно, что матерія опыта лишена всякой закономѣрности? Почему бы напримѣръ не предположить существованіе причинной связи въ допускаемомъ критицистами внѣшнемъ мірѣ, а хаосъ въ головахъ... хоть бы нѣкоторыхъ критицистовъ, являющихся относительно познающаго субъекта объектами, принадлежащими къ тому же внѣшнему міру, гдѣ господствуетъ такой „ужасный хаосъ".

Критицисты всегда забываютъ, что познающій *субъектъ* есть въ то же время и *объектъ*. Обладая закономѣрностью въ первомъ случаѣ, онъ, по ученію критической философіи, теряетъ ее во второмъ. И это противорѣчіе никогда не покидаетъ критицистовъ.

Желая доказать *абсолютную зависимость мірового порядка отъ апріористическихъ формъ субъекта*, *они вынуж-*

дены опредѣлять содержаніе опыта какъ безформенную матерію, являющуюся результатомъ дѣйствія внѣшнихъ объектовъ; съ другой стороны апріористическія формы, *категоріи субстанціальности и причинности окончательно исключаютъ какъ существованіе объекта, такъ и его дѣйствіе на субъекта*. Выходитъ, что опредѣленіе субъективныхъ формъ опыта обусловливается опредѣленіемъ содержанія его; опредѣленіе же содержанія опыта исключается найденными апріорными формами, при нахожденіи которыхъ молчаливо предполагается содержаніе опыта извѣстнымъ.

Основные принципы критицизма имѣютъ поэтому слѣдующій видъ: *трансцендентальный идеализмъ не касается генезиса опыта; оставляя опредѣленіе матеріи опыта въ сторонѣ, онъ имѣетъ дѣло только съ субъективными формами его; субъективныя же формы даютъ матеріи опыта закономѣрность, такъ какъ она представляетъ собою „ужасный хаосъ"*. Это вопіющее трехъэтажное противорѣчіе, дѣлающее окончательно невозможной всю точку зрѣнія, есть не что иное, какъ повтореніе въ другой формѣ кореннаго противорѣчія, господствующаго въ „Критикѣ чистаго разума", противорѣчія между вещью въ себѣ, какъ дѣйствующимъ реальнымъ предметомъ, и апріорными формами, исключающими ея существованіе и дѣйствіе. Это противорѣчіе, проходящее черезъ всю систему Канта, принимаетъ особенно рѣзкую форму въ самой трудной и темной части „Критики чистаго разума", именно тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о трансцендентальной и эмпирической апперцепціи, на основаніи которыхъ г. Бердяевъ такъ легко и такъ просто построилъ всю свою гносеологію.

Если бы г. Бердяевъ дѣйствительно критически, т. е. съ пониманіемъ послѣдовалъ за глубокимъ, но мучительно противорѣчивымъ ходомъ мыслей Канта, онъ не могъ бы съ такой наивной и по истинѣ трогательной простотой поставить рядомъ два, другъ друга обусловливающія и въ то же время другъ друга исключающія, понятія. Правда, эмпирическая и трансцендентальная апперцепціи встрѣчаются рядомъ и у самого Канта. Но стоитъ хоть сколько нибудь серьезно отнестись къ основной мысли „Дедукціи чистыхъ разсудочныхъ понятій", чтобы увидѣть, какъ философъ, смутно сознавая безысходную противорѣчивость

этихъ понятій, всячески старается скрыть это противорѣчіе отъ самого себя.

Здѣсь не мѣсто входить во всѣ подробности системы, которыя связаны съ эмпирической и трансцендентальной апперцепціями, но нѣсколько остановиться на этомъ вопросѣ необходимо.

IV.

Начавъ „Критику чистаго разума“ догматическимъ предположеніемъ существованія объекта и субъекта, Кантъ, согласно поставленной имъ задачѣ, концентрируетъ всю силу анализа на открытіи и опредѣленіи субъективныхъ формъ, оставляя объектъ въ сторонѣ. Найденныя апріористическія формы, составляющія источникъ единства, устойчивости и закономѣрности, должны неизбѣжно вести къ субъективному идеализму. Но Кантъ не хотѣлъ быть субъективнымъ идеалистомъ *).

Находясь подъ сильнымъ вліяніемъ англійскаго эмпиризма, поборовшаго схоластику, и самъ слѣдуя духу новаго времени, Кантъ крѣпко держится за матеріальный внѣшній міръ, воспринимаемый нашими чувствами, какъ за источникъ опыта, закрывая глаза на то обстоятельство, что его ученіе объ апріорныхъ формахъ окончательно дѣлаетъ невозможнымъ признаніе этого источника. Не обращая вниманія на это коренное противорѣчіе, Кантъ остается при твердомъ убѣжденіи, что существуетъ внѣшній объектъ, *какъ реальная причина ощущенія.* Но такъ какъ закономѣрность и единство присущи *только* субъекту, то матерія опыта представляется разрозненной и безформенной, т. е. *хаосомъ*, изъ котораго субъектъ, какъ источникъ закономѣрности, творитъ міръ по своему образу и подобію.

Какъ же творитъ субъектъ свои представленія? Въ какихъ его свойствахъ лежитъ основа *идентичности* воспринятыхъ и воспроизведенныхъ элементовъ, безъ которой

*) Куно Фишеръ совершенно правъ, доказывая, что самымъ логическимъ продолженіемъ философіи Канта является субъективный идеализмъ Фихте, но совершено неправъ, когда считаетъ систему Канта послѣдовательнымъ идеализмомъ и Канта сознательнымъ субъективнымъ идеалистомъ.

міръ долженъ казаться хаосомъ? На этотъ вопросъ Кантъ прежде всего отвѣчаетъ, что такой основой *не* можетъ быть эмпирическое сознаніе, само измѣнчивое и зависимое отъ восприятія. „Сознаніе, — читаемъ мы въ „Критикѣ чистаго разума“,—по опредѣленію нашего состоянія при внутреннемъ воспріятіи чисто эмпирическое, всегда измѣнчивое въ этомъ потокѣ внутреннихъ явленій, не даетъ *устойчиваго и постояннаго и обыкновенно называется внутреннимъ чувствомъ, или эмпирической апперцепціей.* То, что необходимо, должно быть представляемо, какъ *нѣчто количественно тождественное, и какъ таковое не можетъ быть мыслимо въ эмпирическихъ данныхъ.* Должно быть такое условіе, которое *предшествуетъ* всякому опыту и дѣлаетъ этотъ опытъ возможнымъ, а опытъ долженъ осуществить это трансцендентальное требованіе“ *). Источникомъ единства въ явленіи и тождества самого явленія можетъ быть только неизмѣнное, всегда само себѣ равное тождественное сознаніе. „Въ насъ, продолжаетъ Кантъ, не можетъ быть никакихъ познаній, *никакого соединенія и единства* ихъ безъ этого единства сознанія, которое предшествуетъ всѣмъ даннымъ созерцанія. Только въ отношеніяхъ къ нему и *возможно всякое представленіе о предметахъ.* Это чистое, первоначальное, неизмѣнное сознаніе я хочу назвать трансцендентальной апперцепціей“ **). Или: „устойчивое и постоянное я чистой апперцепціи *создаетъ коррелатъ* всѣхъ нашихъ представленій, поскольку только ихъ возможно сознавать“ ***). Итакъ эмпирическая апперцепція должна предшествовать трансцендентальной, такъ какъ эта послѣдняя должна объединить ея хаотическое, измѣнчивое содержаніе; а съ другой стороны трансцендентальная апперцепція должна предшествовать эмпирической, потому что она является *„коррелатомъ“ объекта, составляющаго причину хаотическаго измѣнчиваго содержанія ощущенія.* Короче, опытъ предшествуетъ трансцендентальной апперцепціи, а трансцендентальная апперцепція опыту въ одно и то же время.

---

*) Стр. 614 русск. переводъ Н. М. Соколова, курсивъ вездѣ нашъ.

**) Тамъ же.

***) Тамъ же, стр. 624.

этихъ понятій, всячески старается скрыть это противорѣчіе отъ самого себя.

Здѣсь не мѣсто входить во всѣ подробности системы, которыя связаны съ эмпирической и трансцендентальной апперцепціями, но нѣсколько остановиться на этомъ вопросѣ необходимо.

IV.

Начавъ „Критику чистаго разума“ догматическимъ предположеніемъ существованія объекта и субъекта, Кантъ, согласно поставленной имъ задачѣ, концентрируетъ всю силу анализа на открытіи и опредѣленіи субъективныхъ формъ, оставляя объектъ въ сторонѣ. Найденныя апріористическія формы, составляющія источникъ единства, устойчивости и закономѣрности, должны неизбѣжно вести къ субъективному идеализму. Но Кантъ не хотѣлъ быть субъективнымъ идеалистомъ *).

Находясь подъ сильнымъ вліяніемъ англійскаго эмпиризма, поборовшаго схоластику, и самъ слѣдуя духу новаго времени, Кантъ крѣпко держится за матеріальный внѣшній міръ, воспринимаемый нашими чувствами, какъ за источникъ опыта, закрывая глаза на то обстоятельство, что его ученіе объ апріорныхъ формахъ окончательно дѣлаетъ невозможнымъ признаніе этого источника. Не обращая вниманія на это коренное противорѣчіе, Кантъ остается при твердомъ убѣжденіи, что существуетъ внѣшній объектъ, *какъ реальная причина ощущенія*. Но такъ какъ закономѣрность и единство присущи *только* субъекту, то матерія опыта представляется разрозненной и безформенной, т. е. *хаосомъ*, изъ котораго субъектъ, какъ источникъ закономѣрности, творитъ міръ по своему образу и подобію.

Какъ же творитъ субъектъ свои представленія? Въ какихъ его свойствахъ лежитъ основа *идентичности* воспринятыхъ и воспроизведенныхъ элементовъ, безъ которой

*) Куно Фишеръ совершенно правъ, доказывая, что самымъ логическимъ продолженіемъ философіи Канта является субъективный идеализмъ Фихте, но совершено неправъ, когда считаетъ систему Канта послѣдовательнымъ идеализмомъ и Канта сознательнымъ субъективнымъ идеалистомъ.

міръ долженъ казаться хаосомъ? На этотъ вопросъ Кантъ прежде всего отвѣчаетъ, что такой основой *не* можетъ быть эмпирическое сознаніе, само измѣнчивое и зависимое отъ воспріятія. „Сознаніе, — читаемъ мы въ „Критикѣ чистаго разума",—по опредѣленію нашего состоянія при внутреннемъ воспріятіи чисто эмпирическое, всегда измѣнчивое въ этомъ потокѣ внутреннихъ явленій, не даетъ *устойчиваго и постояннаго и обыкновенно называется внутреннимъ чувствомъ, или эмпирической апперцепціей*. То, что необходимо, должно быть представляемо, какъ *нѣчто количественно тождественное, и какъ таковое не можетъ быть мыслимо въ эмпирическихъ данныхъ*. Должно быть такое условіе, которое *предшествуетъ* всякому опыту и дѣлаетъ этотъ опытъ возможнымъ, а опытъ долженъ осуществить это трансцендентальное требованіе" *). Источникомъ единства въ явленіи и тождества самого явленія можетъ быть только неизмѣнное, всегда само себѣ равное тождественное сознаніе. „Въ насъ, продолжаетъ Кантъ, не можетъ быть никакихъ познаній, *никакого соединенія и единства* ихъ безъ этого единства сознанія, которое предшествуетъ всѣмъ даннымъ созерцанія. Только въ отношеніяхъ къ нему и *возможно всякое представленіе о предметахъ*. Это чистое, первоначальное, неизмѣнное сознаніе я хочу назвать трансцендентальной апперцепціей" **). Или: „устойчивое и постоянное я чистой апперцепціи *создаетъ коррелатъ* всѣхъ нашихъ представленій, поскольку только ихъ возможно сознавать" ***). Итакъ эмпирическая апперцепція должна предшествовать трансцендентальной, такъ какъ эта послѣдняя должна объединить ея хаотическое, измѣнчивое содержаніе; а съ другой стороны трансцендентальная апперцепція должна предшествовать эмпирической, потому что она является *„коррелатомъ" объекта, составляющаго причину хаотическаго измѣнчиваго содержанія ощущенія*. Короче, опытъ предшествуетъ трансцендентальной апперцепціи, а трансцендентальная апперцепція опыту въ одно и то же время.

*) Стр. 614 русск. переводъ Н. М. Соколова, курсивъ вездѣ нашъ.

**) Тамъ же.

***) Тамъ же, стр. 624.

Вполнѣ очевидно, что тутъ земля на китѣ, китъ на водѣ, а вода на землѣ. Дѣло въ томъ, что разъ исключительно субъекту принадлежитъ *единство и закономѣрность*, которыя, по собственому опредѣленію Канта, составляютъ *коррелатъ объекта*, то ясно, что субъектъ самъ творитъ объекты опыта.

Трансцендентальная апперцепція такимъ образомъ ничѣмъ не отличается отъ интеллектуальнаго созерцанія Фихте, которое актомъ самоограниченія создаетъ объекты, составляющіе содержаніе опыта.

Кантъ смутно сознавалъ, что трансцендентальная апперцепція ведетъ къ нежелательному ему субъективному идеализму. Философъ стремился впередъ, а не назадъ, и потому превосходно понималъ невозможность научнаго опыта съ точки зрѣнія идеализма. Поэтому то мы и встрѣчаемъ во всѣхъ произведеніяхъ Канта рядомъ съ идеалистическимъ ходомъ мысли ясно выраженную реалистическую точку зрѣнія, противорѣчащую трансцендентальной апперцепціи и опрокидывающую ее вверхъ дномъ. Приведемъ для примѣра хоть слѣдующее чрезвычайно характерное мѣсто изъ „Критики чистаго разума“, которое Кантъ насильственно всовываетъ между разсужденіями о трансцендентальной апперцепціи. „Долженъ существовать *объективный базисъ*, т. е. такой базисъ, который *предшествуетъ* всѣмъ эмпирическимъ законамъ и апріорнымъ свойствамъ воображенія, благодаря которому является возможность или даже необходимость узнать въ извѣстномъ рядѣ явленій закономѣрность. Только такая *объективная основа*, заключающаяся въ томъ, что явленія *связаны въ себѣ*, дѣлаетъ возможнымъ разсматривать данный рядъ явленій, какъ чувственныя данныя, и подвергать ихъ всеобщей связи въ репродукціи, вслѣдствіе чего и составляются всеобщія правила закономѣрности. Этотъ объективный базисъ всякой ассоціаціи въ данномъ рядѣ явленій я называю *ихъ сродствомъ* (Affinität)“. *)

---

*) Kr. d. r. V. S. 131—132. Kehrbach. Цитируемъ это мѣсто изъ текста, т. к. оно въ русскомъ переводѣ Н. М. Соколова не совсѣмъ ясно выражено.

По поводу этого мѣста „Критики“ Карлъ Штумпфъ говоритъ: „In der „transcendentalen Deduktion“ ist unter den vielen technischen Ausdrücken und Begriffen keiner merkwürdiger, als der der

Здѣсь ясно сказано, что въ данныхъ опыту явленіяхъ существуетъ *объективная* связь, *независимая* отъ познавательныхъ апріорныхъ формъ субъекта. Такое положеніе не мѣшаетъ тѣмъ не менѣе Канту черезъ страницу сказать: „слѣдовательно порядокъ и правильность въ явленіяхъ, которыя мы называемъ природой, *внесены туда* именно нами; и мы не могли бы ихъ тамъ найти, еслибы мы или природа *нашей души первоначально ихъ туда* не вложила". *)

Но какъ бы ни были поразительны противорѣчія у самого Канта, они легко объясняются совокупностью всѣхъ условій его времени. Историки, раздѣляющіе ходъ Кантовскаго мышленія на строго различные періоды, совершаютъ большую натяжку. Въ дѣйствительности Кантъ въ продолженіи всей своей жизни оставался подъ равносильнымъ вліяніемъ двухъ противоположныхъ теченій мысли, подъ вліяніемъ теологической метафизики Лейбница съ одной стороны и англійскаго эмпиризма съ другой.

Стремленіе соединить эти двѣ противоположныя, другъ друга исключающія точки зрѣнія,—за которое Канта такъ хвалятъ составители учебниковъ и бездарные профессора философіи,—явилось главной причиной кантовскаго дуализма и неисчерпаемымъ источникомъ непримиримыхъ противорѣчій, наполняющихъ критицизмъ.

V.

Вернемся къ нашему критицисту.

Мы видѣли, что г. Бердяевъ какъ ни въ чемъ не бы-

„*Affinität*" oder „*Associabilität*" der Erscheinungen, wodurch die blos zufällige Verbindung von Vorstellungen sich unterscheidet von denjenigen, die wir als ein Naturgesetz aussprechen. „Die Erscheinungen, sagt Kant ausdrücklich, *müssen an sich associabel sein*". Freilich—ich möchte sagen; leider fügt er sofort hinzu: „Diesen objectiven Grund aller Association der Erscheinungen können wir nirgends anders als in dem Grundsatz von der Einheit der Apperception in Ansehung aller Erkenntnisse, *die wir angehören sollen, antreffen*" „Psychologie und Erkentnisstheorie", S. 15. Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wissenschaften I Cl, XIX Bd. II Abth.

*) Кр. ч. раз. стр. 625, переводъ Н. М. Соколова.

вало принялъ за основу своихъ философскихъ предпосылокъ эмпирическую и трансцендентальную апперцепцію, нисколько не справляясь ни о внутреннемъ содержаніи этихъ понятій, ни о возможности ихъ совмѣстнаго существованія.

Для нашего критика проблема гносеологіи разрѣшается удивительно просто. Такъ онъ говоритъ: „Обычный критерій объективной истинности въ познаніи — соотвѣтствіе съ внѣшними объектами — въ философскомъ отношеніи недостаточенъ, необходимо, чтобы это соотвѣтствіе было одинаково для всякаго сознанія, а это возможно только при признаніи трансцендентальныхъ элементовъ сознанія“. *) Допустимъ, но откуда же берутся у г. Бердяева ни съ того ни съ сего готовые объекты и соотвѣтствіе между объектами и представленіями? Г. Бердяевъ утверждаетъ во первыхъ, что внѣшній міръ дается опыту, какъ „ужасный хаосъ“; во вторыхъ, что существуетъ соотвѣтствіе между данными внѣшняго міра и представленіемъ; въ третьихъ, что „высшій критерій истинности, общеобязательное сознаніе, *только* подтверждаетъ это соотвѣтствіе.“

Выводъ изъ всѣхъ этихъ гносеологическихъ предпосылокъ таковъ: міръ, данный въ видѣ ужаснаго хаоса, остается конечно таковымъ несмотря ни на то, что онъ соотвѣтствуетъ представленію, ни на то, что „высшій критерій истинности, общеобязательное сознаніе, *только подтверждаетъ* это его соотвѣтствіе.“

Читатель видитъ, что „ужасному хаосу“ г. Бердяева нѣтъ конца.

Счастье нашего критициста, какъ и многихъ другихъ, состоитъ въ томъ, что онъ совсѣмъ несерьезно относится къ своимъ гносеологическимъ положеніямъ. Такъ онъ, нисколько не стѣсняясь, вводитъ, какъ мы видѣли, готовый объектъ и соотвѣтствіе представленія съ объектомъ.

Но такъ поступать не полагается. Во первыхъ, критицистъ совсѣмъ абстрагируетъ отъ матеріи опыта, и если онъ, во вторыхъ, опредѣляетъ матерію опыта, какъ безсвязный хаосъ, то онъ не имѣетъ права, въ третьихъ, начинать гносеологію введеніемъ *готовыхъ объектовъ*, которые, какъ таковые, *уже выражаютъ* законо‑ѣрность.

*) Стр. 23.

Г. Бердяевъ очевидно даже и не подозрѣваетъ, что вопросъ объ источникѣ закономѣрности есть въ то же время вопросъ объ объектахъ опыта. Если намъ даны *объекты*, то міръ не хаосъ, а наоборотъ обладаетъ закономѣрной связью, независимо отъ нашего сознанія. Въ этомъ случаѣ падаетъ окончательно весь кантовскій формализмъ, вносящій порядокъ въ хаотическую матерію опыта; другими словами тогда уничтожается вся сущность трансцендентальной апперцепціи. Если же наоборотъ закономѣрность принадлежитъ исключительно апперцепціи, то объектъ не данъ субъекту, а есть, напротивъ того, созданіе послѣдняго. Въ этомъ смыслѣ Кантъ и говоритъ, что *мы получаемъ изъ опыта обратно то, что туда вложили.* Это тотъ выводъ, къ которому всегда приходилъ философъ, если только внезапнымъ введеніемъ объекта не нарушалъ логическаго хода своего мышленія.

Какъ ни вертись, съ какой стороны ни подходи къ вопросу—*логическій выводъ изъ трансцендентальной апперцепціи есть субъективный идеализмъ.*

Если же стать на точку зрѣнія субъективнаго идеализма, то не только не можетъ быть и рѣчи о различіи между субъективнымъ и объективнымъ, индивидуальнымъ и общеобязательнымъ, но рѣшительно невозможно признать существованіе другихъ людей. *Солипсизмъ является неотвратимымъ слѣдствіемъ этого воззрѣнія.*

Разъ мы признаемъ *все*, противостоящее отдѣльному субъекту, за нѣчто хаотическое, то мы не имѣемъ ни малѣйшаго логическаго права выдѣлять изъ этого хаотическаго цѣлаго *людей* и награждать ихъ вѣчными, закономѣрными формами времени, пространства, причинности и т. д.

Странное движеніе мысли проявилось въ кантовскомъ апріоризмѣ. Кантова вещь въ себѣ, изъ ученія о которой вытекаетъ полная невозможность познанія внѣшняго міра, а слѣдовательно и безысходный *скептицизмъ*, заставляетъ Канта искать критерій достовѣрности нашего познанія въ познавательныхъ формахъ субъекта. Но съ другой стороны эти субъективныя формы только въ томъ случаѣ пріобрѣтаютъ объективную цѣнность, когда они присущи всѣмъ людямъ. А такъ какъ люди относительно познающаго субъекта принадлежатъ къ тому же внѣшнему, непознаваемому міру, то объ нихъ невозможно слѣдова-

тельно утверждать, что имъ присущи формы созерцанія—время и пространство, и формы разсудка—категоріи. Кромѣ того, существованіе людей также сомнительно, какъ и существованіе всѣхъ другихъ предметовъ.

Субъективный объективизмъ Канта приводитъ, такимъ образомъ, обратно къ индивидуальному объективизму, а послѣдній къ солипсизму. Критическая философія, отрывающая съ самаго начала познающій субъектъ отъ познаваемаго объекта, лишается вслѣдъ затѣмъ всякой возможности снова связать ихъ.

Субъектъ, начавшій съ самого себя, долженъ неминуемо послѣ всѣхъ трудныхъ спекуляцій возвратиться къ себѣ же. Критицистъ, придумавшій свою систему, можетъ поэтому повторить слова Фауста:

Da sten ich nun, ich armer Thor,
Und bin so klug als wie zuvor.

Эту же самую мысль и это же настроеніе выразилъ Кантъ, когда сказалъ: „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“.

Г. Бердяевъ повторяетъ за Рилемъ, что если бы существовало только одинокое сознаніе, то не существовало бы никакого a priori. И это вѣрно. Но развѣ возникшее соціальнымъ путемъ общеобязательное сознаніе есть трансцендентальная апперцепція? Мысль Риля о томъ, что идея общеобязательнаго сознанія могла возникнуть только въ человѣческомъ обществѣ, даетъ этой идеѣ эмпирически-эволюціонное объясненіе.

Эта мысль слѣдовательно не только не объясняетъ апріоризма Канта, а, какъ разъ наоборотъ, окончательно опровергаетъ его, показывая, какъ Кантъ принялъ за вѣчныя, лежащія внѣ опыта, такія формы познанія, которыя на самомъ дѣлѣ явились плодомъ развитія человѣческаго общества. Стремленіе Риля дать кантовскому неподвижному апріоризму соціально-эволюціонную подкладку заставляетъ этого серьезнаго и умнаго критициста впадать въ одну непослѣдовательность за другой. И это происходитъ по той причинѣ, что трудно придумать болѣе поразительное противорѣчіе, какъ кантовскій апріоризмъ, ведущій свою родословную отъ застывшихъ платоновскихъ идей, и его возникновеніе въ соціальномъ аггрегатѣ. Что

трансцендентальное сознаніе дѣйствительно противорѣчитъ соціальному происхожденію его, знаетъ тотъ же г. Бердяевъ, который, девятью страницами ниже того мѣста, гдѣ имъ приводится мысль *Риля*, говоритъ слѣдующее: „Если даже погибнетъ человѣчество, погибнетъ наша солнечная система, народятся новые міры, безконечно отличные отъ нашего, возникнутъ формы жизни и сознанія, не имѣющія почти (какъ вамъ, читатель, нравится это „почти“?) ничего общаго съ нашими, логическій законъ тождества останется въ прежней силѣ, трансцендентальное сознаніе не измѣнится ни на одну іоту; его элементы *одинаково вѣчны* (значитъ не возникли въ обществѣ!) какъ въ прошломъ, такъ и въ будущемъ; они одинаково обязательны для всякаго сознанія въ мірѣ, когда бы и гдѣ бы это сознаніе ни являлось. Трансцендентальное сознаніе создаетъ міръ“. *) Отмѣтимъ въ этой цитатѣ прежде всего то, что г. Бердяевъ договорился таки до субъективнаго идеализма: „трансцендентальное сознаніе создаетъ міръ“. Но это очевидно сказано такъ себѣ, для проявленія философскаго полета или другими словами для того, чтобы, по выраженію г. Струве, „внести въ марксизмъ идеалистическую струю“. Мы имѣемъ полное право такъ думать потому, что тутъ же говорится: элементы трансцендентальнаго сознанія вѣчны „для всякаго сознанія въ мірѣ, когда бы и гдѣ бы это сознаніе ни являлось“. Вѣдь изъ этихъ словъ выходитъ, что міръ существуетъ независимо отъ того трансцендентальнаго сознанія, которое, по признанію нашего критициста, возникаетъ только въ соціальномъ аггрегатѣ. Поразительная послѣдовательность!—то трансцендентальное сознаніе создаетъ міръ, то оно само возникаетъ только въ человѣческомъ обществѣ. Это право же напоминаетъ сказаніе о томъ, что до сотворенія міра существовалъ хаосъ, огороженный заборомъ.

Г. Бердяевъ можетъ, однако, найти утѣшеніе въ томъ, что подобнаго рода нелѣпыя противорѣчія не его исключительное достояніе, а присущи всѣмъ критицистамъ безъ исключенія. Но между г. Бердяевымъ и его учителями Германомъ Когеномъ и Алоизомъ Рилемъ есть и разница. Она состоитъ въ томъ, что у этихъ послѣднихъ, несмотря

---

*) Стр. 33—34, тамъ же.

на противорѣчивость основныхъ принциповъ, мы встрѣчаемъ много весьма умныхъ и тонкихъ мыслей, имѣющихъ общее значеніе, между тѣмъ какъ у г. Бердяева противорѣчивость и несостоятельность философскаго критицизма выступаетъ въ самомъ наивномъ, ничѣмъ не прикрытомъ видѣ.

VI.

Оставимъ теперь коренныя принципіальныя противорѣчія въ сторонѣ; станемъ на точку зрѣнія критицизма и допустимъ совмѣстимость существованія внѣшнихъ „объектовъ", составляющихъ матерію опыта, съ трансцендентальной апперцепціей, составляющей его форму. И допуская все это, мы должны убѣдиться въ полной несостоятельности и невозможности чисто формальнаго критерія истинности въ опытѣ.

Дѣло въ томъ, что *сущность чисто формальнаго критерія, состоящая въ полномъ абстрагированіи отъ матеріи опыта, ведетъ роковымъ образомъ къ своей противоположности, къ отсутствію всякаго критерія.* Это потому, что съ точки зрѣнія исключительной общеобязательности субъективныхъ формъ познанія не только не можетъ быть рѣчи о различіи между дѣйствительными и ложными представленіями, но и *рѣшительно необъяснимо, откуда бы могло вообще возникнуть у насъ понятіе о подобнаго рода различіи.*

Трансцендентальная апперцепція и ея разновидности, законъ тождества, категорія причинности и т. д., присущи *въ одинаковой степени всѣмъ представленіямъ безъ исключенія.* Убѣжденіе въ томъ, что земля держится на трехъ китахъ, что Христосъ родился отъ святаго духа и разъ навсегда искупилъ всѣ грѣхи человѣчества, что царь помазанникъ божій и т. п. являются съ точки зрѣнія чистаго формальнаго критерія такими же неопровержимыми истинами, какъ любой законъ астрономіи.

Энгельсъ, который, судя по его критикѣ Дюринга, глубоко понималъ кантовскую философію, замѣчаетъ: „wenn ich eine Schuhbürste unter die Einheit Säugethiere zusammenfasse, so bekommt sie dadurch noch lange keine Milchdrü-

sen“*). Это замѣчаніе не только остроумно, но скрываетъ въ себѣ глубокій философскій смыслъ.

Энгельсъ хочетъ сказать имъ, что дѣйствительное единство и связь феноменовъ принадлежатъ не исключительно познающему субъекту, а заключаются въ объективныхъ данныхъ дѣйствительнаго внѣшняго міра, доказательствомъ чего служатъ заблужденія, т. е. такія *возможныя и фактически существующія субъективныя комбинаціи, которыя не оправдываются опытомъ*.

Если бы единство и причинная связь явленій обусловливались исключительно субъективными формами, то всѣ явленія должны были бы быть *одинаково реальны*. Если исходить изъ такого положенія, то рѣшительно невозможно объяснить дѣйствительный прогрессъ человѣческаго познанія. Субъективно-формальный критерій является поэтому догмой, уничтожающей въ корнѣ прогрессъ и развитіе человѣческаго духа.

Апріоризмъ Канта, сущность котораго состоитъ въ томъ, что *природа есть объективація нашихъ субъективныхъ формъ познанія*, превращаетъ живую, разнообразную, развивающуюся природу въ застывшее, вѣчно само себѣ равное бытіе древнихъ элейцевъ, которое послужило главнымъ основаніемъ для платоновскихъ идей, возродившихся въ системѣ отца критицизма.

Трансцендентальная апперцепція есть, такимъ образомъ, возобновленная въ другой формѣ старая метафизическая вѣчная истина, стоящая внѣ дѣйствительнаго реальнаго міра и его непрерывнаго развитія.

Находящаяся по ту сторону чувственнаго, воспринимаемаго міра, эта абсолютная вѣчная истина образуетъ такъ называемый интеллегибельный, сверхчувственный міръ. Именно тутъ, въ этомъ пунктѣ лежитъ главный источникъ непримиримаго антагонизма и дуализма между міромъ живымъ, находящимся въ непрерывномъ движеніи, и міромъ умопостигаемымъ, — вѣчнымъ, одинаковымъ и мертвымъ. Исходя изъ той точки зрѣнія, что настоящая реальность должна быть неизмѣнна и сама себѣ равна, мыслитель либо объявляетъ міръ чувственныхъ воспрі-

*) Если я мысленно объединю сапожную щетку съ млекопитающими, то отъ этого у нея еще не выростутъ молочныя железы.

ятій простой иллюзіей, либо подвергаетъ его сомнѣнію.

Ясно, что въ обоихъ этихъ случаяхъ познавательный опытъ, требующій критерія истины для различія истинныхъ представленій отъ ложныхъ, абсолютно невозможенъ. Свойственная критицизму теорія познанія приводитъ вслѣдствіе этого къ вульгарной практикѣ, лишенной всякаго научнаго смысла; а наука должна съ этой точки зрѣнія уподобиться слѣпому, который въ отчаяніи хватается за многочисленные окружающіе его предметы, пока не натолкнется на нужную ему вещь, не имѣя однако надежды узнать ее вторично. Далѣе, полный скептицизмъ по отношенію къ реальности воспринимаемаго, видимаго міра и познаваемости его, признаніе, что истинная реальность лежитъ тамъ, за предѣлами дѣйствительной природы, приводитъ необходимымъ образомъ къ отрицанію воли къ жизни, къ аскетическому жизнепониманію; потому что: „Ubi nihil vales, ibi nihil velis". Бѣгство отъ міра чувственнаго въ міръ умопостигаемый, побѣда надъ аффектами для слiянія съ вѣчнымъ потустороннимъ бытіемъ царства нуменовъ,— таковъ истинный смыслъ и истинный духъ „Критики практическаго разума", которая явилась естественнымъ, неизбѣжнымъ результатомъ „Критики чистаго разума". Христіанская метафизика съ ея дуалистическимъ характеромъ, съ ея отрицаніемъ земного бытія, земного познанія и земного счастья, съ ея главнымъ стремленіемъ изъ человѣческаго тѣла освободить человѣческій духъ, чтобы возвратить его къ первоисточнику, въ міръ интеллегибельный, нашло себѣ новое выраженіе въ философіи Канта.

„Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" *).

VII.

Какъ мы видѣли выше, кантовскій теоретико-познавательный апріоризмъ, стремившійся къ абсолютной истинѣ, именно вслѣдствіе своего абсолютнаго значенія оказался

---

*) Я долженъ былъ уничтожить знаніе для того, чтобы очистить мѣсто вѣрѣ.

несостоятельнымъ, какъ критерій истины въ познаніи. Та же судьба постигла и *кантовскую этику.*

Категорическій императивъ, тѣсно и неразрывно связанный съ познавательнымъ апріоризмомъ, совпадаетъ съ нимъ въ послѣдней инстанціи, сливаясь воедино въ мірѣ нуменовъ. Какъ теоретико-познавательный апріоризмъ не въ состояніи служить масштабомъ научнаго опыта, точно также и абсолютный нравственный законъ, категорическій императивъ, не можетъ быть критеріемъ въ этикѣ.

Г. Бердяевъ, рекомендуя марксизму всѣ роды апріоризма критической философіи, не счелъ даже нужнымъ задуматься надъ этой главной стороной вопроса. Въ своихъ разсужденіяхъ объ этикѣ нашъ критицистъ повторяетъ безъ всякихъ доказательствъ, что хорошему человѣку необходимъ абсолютный нравственный законъ. Приведемъ главное мѣсто по этому вопросу:

„Объективная нравственность возможна лишь при признаніи апріорнаго характера нравственнаго закона, принудительно отличающаго добро отъ зла; только въ такомъ случаѣ добро пріобрѣтаетъ общеобязательный характеръ. Этически-общеобязательное—значитъ долженствующее быть. Всѣ попытки вывести эмпирически понятіе добра и зла изъ элементовъ неэтическихъ, напримѣръ, изъ постоянно повторяющихся опытовъ удовольствія и страданія—потерпѣли фіаско и такъ же мало удовлетворяютъ, какъ эмпирическая теорія познанія". „Утилитаризма, говорится тутъ же въ примѣчаніи, не станетъ въ настоящее время защищать ни одинъ серьезный мыслитель". „Мы интересуемся теперь не вопросомъ о происхожденіи и развитіи нравственности, а вопросомъ о ея цѣнности. Для насъ нравственность не субъективная иллюзія, какъ это желаютъ доказать эмпирики-эволюціонисты, для насъ она самостоятельное качество, неразложимое ни на какое количество молекулъ неэтическихъ. Формальное различіе между добромъ и зломъ, нравственнымъ и безнравственнымъ предшествуетъ всякому чувственному опыту; категорія справедливости дана a priori нашему трансцендентальному сознанію" *). Не трудно замѣтить, что г. Бердяевъ размазываетъ категорическій императивъ, утверждая при этомъ голословно,

*) Стр. 72—73.

что эмпирически-эволюціонная этика никого теперь не удовлетворяетъ и потерпѣла фіаско. Прежде всего мы спрашиваемъ г. Бердяева и другихъ идеалистическихъ „критиковъ“ *) марксовой теоріи, *кто* разбилъ эволюціонно-релативную этику, когда и гдѣ она потерпѣла фіаско?

Правда, что современные, такъ называемые, серьезные мыслители охотно предаются теперь восторгу по поводу „божественности“ человѣческой природы. Но восторгъ и умиленіе не аргументація. Весьма довольные настоящимъ

*) Современные философскіе писатели вообще и „критики“ марксовой теоріи въ *особенности* усвоили себѣ странную привычку голословно утверждать, что философскій матеріализмъ и утилитарный принципъ въ этикѣ окончательно опровергнуты. Это утвержденіе дѣлается съ такимъ строгимъ, важнымъ видомъ, который исключаетъ всякое сомнѣніе на этотъ счетъ. Но стоитъ осмѣлиться и спросить, когда, гдѣ и кѣмъ сдѣлано подобнаго рода опроверженіе, чтобы привести даннаго „критика“ въ замѣшательство. Послѣ нѣкоторой неловкой паузы онъ называетъ, наконецъ, „Исторію матеріализма“ Ф. А. Ланге. „Исторія матеріализма“ якобы справилась и справилась разъ навсегда съ такими заблужденіями, какъ матеріалистическое объясненіе природы, и со связаннымъ съ этимъ объясненіемъ утилитарнымъ происхожденіемъ нравственности. На самомъ дѣлѣ ничего подобнаго не произошло. Стоитъ серьезно вникнуть въ смыслъ „Исторіи матеріализма“, чтобы тотчасъ убѣдиться, какъ слаба и беспомощна критика матеріализма въ этомъ произведеніи.

Ланге, вопреки своему намѣренію опровергнуть матеріализмъ, приходитъ неизбѣжнымъ образомъ къ выводу, что единственный методъ для научнаго опыта есть методъ, рекомендуемый матеріалистами.

Доказывая, что всѣ метафизическія системы суть „Begriffsdichtungen“, оказавшіе только косвеннымъ образомъ услуги положительному знанію, Ланге вмѣстѣ съ этимъ и прямо, и косвенно доказываетъ, что всѣми положительными результатами въ наукѣ человѣчество обязано матеріализму и его методу. Что же касается утилитарнаго генезиса въ этикѣ, то Ланге, излагая и критикуя главнымъ образомъ французскихъ матеріалистовъ 18-го столѣтія, обнаружилъ (какъ на это было совершенно справедливо указано Плехановымъ въ его „Beiträge zur Geschichte des Materialismus“) абсолютное непониманіе этихъ мыслителей.

Французскіе матеріалисты никогда не грѣшили проповѣдью грубаго эгоизма, которую имъ навязываютъ филистеры до честнаго Ланге включительно. Французскіе матеріалисты не отрицали ни существованія этическихъ элементовъ, ни ихъ необходимости, а только старались дать этимъ элементамъ научно-конкретное объясненіе. Объясненіе факта только подтверждаетъ его существованіе, а не отрицаетъ его.

капиталистическимъ строемъ, буржуазные идеологи восхищаются „божественнымъ“ происхожденіемъ человѣка, увѣряя, что homo homini Deus est.

Эти идеалисты вообще гораздо чаще восторгаются и умиляются, чѣмъ матеріалисты, которые обыкновенно обнаруживаютъ непреоборимую антипатію къ трескучимъ фразамъ. Но эти же самые идеалисты, такъ охотно трактующіе объ идеалахъ, считаютъ совершенно невозможнымъ ихъ осуществленіе въ дѣйствительной жизни. Когда матеріалисты имъ говорятъ, что идеалы должны осуществляться, то они этому рѣшительно не вѣрятъ, и людей, высказывающихъ подобныя мысли, называютъ *утопистами*, *фантазерами*, а теперь даже *метафизиками*.

Оказывается, что какъ только вопросъ затрагиваетъ дѣйствительность, то идеалисты и матеріалисты тотчасъ мѣняются мѣстами.

Насъ завело бы очень далеко, если бы мы хоть слегка коснулись матеріальныхъ и весьма грубыхъ причинъ, порождающихъ тотъ высокопарный идеализмъ, который теперь господствуетъ въ буржуазной философской литературѣ.

Замѣчу только мимоходомъ, что проповѣдь морали всегда увеличивалась въ тѣ переходныя критическія эпохи, когда привилегіямъ господствующаго класса грозила серьезная опасность. Идеологи этого класса инстинктивно хватались за „вѣчные нравственные законы“, разсчитывая съ ихъ помощью предотвратить страшную для нихъ бурю революціи. Никогда такъ много не говорится о нравственности, какъ въ безнравственное время, и никѣмъ такъ настойчиво не проповѣдуется мораль, какъ представителями того именно класса, который является главнымъ источникомъ всякой безнравственности! Вотъ почему въ послѣдніе годы такъ вошелъ въ моду кантовскій категорическій императивъ.

Категорическій императивъ, это—абстрактная формула, годная для всѣхъ временъ, для всякаго общественнаго строя и для всякаго класса, въ дѣйствительности не осуждаетъ ни одной формы человѣческаго общежитія.

Съ точки зрѣнія категорическаго императива невозможно, напримѣръ, считать убѣжденіе въ необходимости и вѣчности института частной собственности безнравствен-

нымъ убѣжденіемъ. Защитникъ частной собственности, убѣжденный въ ея необходимости для блага человѣчества и борющійся за ея сохраненіе, такъ же свято исполняетъ свой нравственный долгъ, какъ соціалистъ, борющійся за уничтоженіе этого института.

Поэтому научный соціализмъ, ставшій на конкретную почву классовой борьбы, ничего общаго не можетъ и не долженъ имѣть съ абстрактными формулами, которыя, вмѣщая въ себѣ все, что угодно, способны только затемнять конкретныя задачи рабочаго класса.

Но г. Бердяевъ имѣетъ другія претензіи, онъ ухватился за категорическій императивъ потому, что эмпирически-эволюціонная этика, подверженная измѣненіямъ, превращаетъ по его мнѣнію нравственность въ иллюзію.

Такое опасеніе потерять свою нравственность является результатомъ путаницы понятій, господствующей въ головѣ нашего автора. Дѣло въ томъ, что г. Бердяевъ самымъ непозволительнымъ образомъ смѣшиваетъ *объективную истину съ вѣчной истиной* *).

По категорическому заявленію г. Бердяева, только вѣчной истинѣ присуща объективность. На какомъ это основаніи? Современная наука разсматриваетъ всѣ міровыя явленія, какъ процессы развитія и закономѣрнаго измѣне-

---

*) Г. Кистяковскій написалъ длинныя, длинныя статьи (см. «Жизнь» за май и іюнь 1900 г. „Категорія необходимости и справедливости при изслѣдованіи соціальныхъ явленій"), основаніемъ которыхъ послужило смѣшеніе этихъ двухъ понятій. Тамъ доказывается—и весьма *обстоятельно*,—что марксова теорія, основывающаяся на ученіи объ эволюціи, не выдерживаетъ критики съ точки зрѣнія вѣчной истины, такъ какъ вѣчная истина находится въ противорѣчіи съ принципомъ эволюціи. Удивительное открытіе! Что эволюція противорѣчитъ вѣчной истинѣ, это знаетъ каждый эволюціонистъ, точка отправленія котораго и есть критика вѣчныхъ истинъ. Эволюція потому и есть эволюція, что она не признаетъ вѣчныхъ истинъ. Но когда г. Кистяковскій занимался этой тавтологіей, ему мерещилось другое. Такъ же, какъ г. Бердяевъ, онъ смѣшалъ *вѣчность* истины съ ея *объективностью*, а смѣшавъ эти два понятія, онъ убѣдился, что эволюція исключаетъ всякую объективную истину. Однако удивительно, почему все это глубокомысліе направляется исключительно противъ марксизма, почему не противъ дарвинизма или противъ всей современной науки, въ основѣ которой лежитъ принципъ: „Nur durch sein Werden wird das Gewordene erkannt" (Häckel, „Die Naturanschauung von Darvin, Goethe und Lamarck", s. 61).

нія. Соотвѣтственно такому взгляду, наука не признаетъ вѣчныхъ истинъ. Но изъ этого нисколько не слѣдуетъ отрицаніе *объективныхъ законовъ*. Всѣ добытые наукой результаты *должны быть признаны объективными законами, поскольку они выведены на основаніи объективныхъ данныхъ, т. е. явленій вселенной*. И до тѣхъ поръ, пока въ суммѣ явленій, составляющихъ базисъ даннаго закона, не встрѣчаются противорѣчія, нарушающія законъ, онъ для насъ *имѣетъ объективную цѣнность*. Теорія эволюціи говоритъ, что все подвержено измѣненію, и потому мѣняются и самыя объективныя истины. Эволюція въ познаніи слѣдовательно не только не исключаетъ объективизма а, наоборотъ, обусловливается имъ. То же самое относится къ области морали. Оттого, что съ измѣненіемъ объективныхъ условій мѣняется ихъ нравственное отраженіе, нравственность для даннаго времени не есть иллюзія.

Наоборотъ, если что превращаетъ нравственность въ полную иллюзію такъ это именно вѣчный абстрактный нравственный законъ, подъ который можно подставить какое угодно конкретное содержаніе, *) какъ это фактически сплошь и рядомъ дѣлается.

VIII.

Въ своемъ неутомимомъ стремленіи соединять Канта съ Марксомъ г. Бердяевъ неоднократно подчеркиваетъ необходимость обогатить Марксову теорію извѣстнымъ правиломъ критической философіи: „Поступай такъ, чтобы всегда уважать человѣческое достоинство какъ въ твоемъ собственномъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого человѣка, и чтобы всегда относиться къ личности, какъ къ цѣли, а никогда—только какъ къ средству“.

*) Виндельбандъ, на котораго съ такимъ упоеніемъ ссылаются г. Бердяевъ и всѣ наши русскіе „критики“, говоритъ о „категорическомъ императивѣ“: „Какъ ни глубока и велика основная мысль Канта—установить въ качествѣ абсолютнаго и высшаго моральнаго принципа категорическій императивъ въ формѣ закона законосообразности, все-же съ другой стороны *совершенно невозможно* изъ этого чисто формальнаго опредѣленія вывести *какую либо эмпирическую максиму или хотя бы только подвести ее подъ это опредѣленіе*“ (курсивъ нашъ). Исторія новой философіи, т. II. Спб. 1905. Стр. 95.

Эта нравственная формула должна, по мнѣнію г. Бердяева, какъ и по мнѣнію многихъ другихъ реформаторовъ марксизма, выражать соціалистическій идеалъ. Допустимъ, что подъ эту формулу можно въ самомъ дѣлѣ подставить соціалистическій идеалъ. Спрашивается, что изъ этого слѣдуетъ, и чѣмъ тутъ обогатится Марксова теорія?

Кромѣ того, эта формула совсѣмъ не обязательно должна служить выраженіемъ соціалистическаго строя.

Фактически это пресловутое нравственное правило уже осуществилось, и осуществилось въ строѣ капиталистическомъ.

Развѣ классъ капиталистовъ и представляющее его интересы правительство не относятся къ рабочему классу съ этической и юридической стороны какъ къ самоцѣли?

Попробуйте упрекнуть защитниковъ капиталистическаго порядка въ несоблюденіи кантовской заповѣди, и они отвѣтятъ—и съ полнымъ основаніемъ,—что это нравственное правило свято соблюдается въ капиталистическомъ обществѣ. Теперь нѣтъ рабства и крѣпостничества, скажетъ онъ вамъ; это тогда рабочая масса, составляя собственность привиллегированныхъ классовъ, служила для нихъ только средствомъ. Въ настоящее время личность свободна и потому сама себѣ цѣль. Между работодателемъ и рабочимъ существуетъ свободный договоръ, въ которомъ восторжествовала „Die Gattungsvernunft“.

Работодатель и рабочій, какъ *личности въ одинаковой степени другъ отъ друга зависимы, и какъ личности, составляютъ другъ для друга цѣль.*

Нравственное повелѣніе считать человѣка не только средствомъ, но и цѣлью, является идеологическимъ выраженіемъ замѣны феодализма наемнымъ рабочимъ трудомъ.

Конечно, если стать на точку зрѣнія Маркса и согласиться съ тѣмъ положеніемъ, что капиталистъ, пользуясь своимъ экономическимъ господствомъ, дѣлаетъ человѣка орудіемъ, служащимъ ему такимъ же средствомъ, какъ всякая другая вещь, то формула Канта, повелѣвающая смотрѣть на человѣка не только какъ на средство, но и какъ на цѣль, не осуществилась, какъ не осуществился (въ этомъ же смыслѣ) девизъ великой французской революціи: „*Свобода, равенство, братство*“.

Слѣдовательно, чтобы дать кантовской отвлеченной фор-

мулѣ соціалистическое толкованіе, необходимо подъ нее подставить опредѣленныя экономическія положенія марксовой теоріи, имѣющія въ виду капиталистическій порядокъ вещей.

Такимъ образомъ надо раньше стать марксистомъ и согласиться съ тѣмъ, что продажа пролетаріемъ своей рабочей силы дѣлаетъ его орудіемъ, чтобы придать отвлеченной нравственной формулѣ Канта конкретный смыслъ научнаго соціализма.

Казалось бы, что можетъ быть невиннѣе такого занятія, какъ отыскиваніе у разныхъ мыслителей положеній, подтверждающихъ соціалистическія стремленія. Съ перваго взгляда можно даже предположить, что все это дѣлается въ силу большой преданности соціалистическому идеалу, ибо существованіе соціалистическихъ идей у такого авторитетнаго философа, какимъ является напримѣръ Кантъ, можетъ быть только пріятно всякому преданному соціалисту. Но одно дѣло найти ту или другую идею соціализма у того или другого изъ прежнихъ мыслителей, а иное дѣло—на основаніи этой идеи возвращаться къ этому мыслителю *„назадъ“*.

Но въ томъ то и суть, что не рвеніе и не историческая справедливость гонятъ г. Бердяева, какъ и его единомышленниковъ, къ идеямъ прежнихъ мыслителей. Въ этомъ ихъ неудержимомъ стремленіи *„назадъ“* сказывается буржуазный инстинктъ, старающійся затемнять революціонныя задачи современнаго пролетаріата и заставляющій идеологовъ буржуазіи отыскивать такія расплывчатыя и неопредѣленныя теоріи, которыя съ одной стороны имѣли бы соціалистическій видъ, а съ другой устраняли бы конкретную, революціонную сторону соціализма.

IX.

Признавая себя критицистомъ sur toute la ligne, г. Бердяевъ, однако, замѣчаетъ: „мы цѣликомъ отвергаемъ ученіе Канта объ умопостигаемомъ мірѣ и о трехъ постулатахъ практическаго разума,—эти, на нашъ взглядъ, реакціонныя стороны кантіанства“ *). Г. Бердяевъ полагаетъ

*) Стр. 199, тамъ же.

слѣдовательно, что можно отбросить постулаты, оставляя при этомъ категорическій императивъ. Но это положеніе надо было доказать, а не отдѣлываться, говоря о немъ, краткимъ *категорическимъ* примѣчаніемъ. Въ дѣйствительности невозможно сохранить смыслъ категорическаго императива, если отбросить постулаты.

Здѣсь не мѣсто подробно останавливаться на выясненіи той тѣсной связи, которая существуетъ не только между категорическимъ императивомъ и постулатами, но также между этими послѣдними съ одной стороны, и критикой чистаго разума съ другой. Мы ограничимся ссылкой на авторитетнаго и для г. Бердяева философскаго писателя— Виндельбанда. Вотъ какъ Виндельбандъ формулируетъ связь между категорическимъ императивомъ и постулатами: „Если ты вѣруешь въ необходимость и общеобязательность нравственнаго закона, то ты долженъ вѣровать также и въ тѣ условія, при которыхъ только и возможна эта общеобязательность и необходимость. Эти условія—свобода и сверхчувственный міръ; слѣдовательно ты долженъ, если все твое убѣжденіе не неосновательно, вѣрить также въ реальность свободы и сверхчувственнаго міра. Вслѣдствіе этого Кантъ называетъ идеи, на которыя *должна распространяться* (курсивъ нашъ) дѣятельность практической вѣры, постулатами чистаго практическаго разума“ *).

Г. Бердяевъ вѣроятно потому не счелъ нужнымъ останавливаться на этомъ пунктѣ, что самъ впослѣдствіи скорымъ шагомъ приближается къ постулатамъ, т. е. къ „реакціоннымъ сторонамъ кантіанства“. Онъ говоритъ: „Содержаніе религіи текуче, но по формѣ это есть трансцендентальная функція сознанія, и вѣра въ нравственный міропорядокъ согрѣетъ будущаго человѣка сильнѣе и осмысленнѣе, чѣмъ человѣка прошлаго“. **) Или: „Платоновская „идея“ имѣетъ больше правъ на реальность, чѣмъ „личность“ индивидуалистическаго міровоззрѣнія: сліяніе индивидуальнаго съ всеобщимъ и универсальнымъ и расцвѣтъ индивидуальной жизни на почвѣ этого сліянія—вотъ философскій и этическій результатъ прогрессивной мысли“. „Только на этой почвѣ можетъ быть рѣшена проблема

---

*) Исторія новой философіи, т. II, стр. 101.
**) Стр. 175, тамъ же.

безсмертія. Шиллеръ говоритъ: „Смерть страшна для тебя? ты хочешь быть вѣчно безсмертнымъ? Въ цѣломъ живи: ты умрешь, цѣлое же будетъ жить". Ср. замѣчательное ученіе Спинозы о томъ, что безсмертіе заслуживается только познавательной любовью къ Богу" *). Приведемъ для характеристики благочестивыхъ стремленій г. Бердяева еще одно мѣсто: „То проникновеніе всеобщихъ логическихъ, этическихъ и эстетическихъ нормъ въ жизнь человѣчества, которымъ сопровождается соціальный прогрессъ, есть можетъ быть торжество единаго Міроваго „я" въ „я" индивидуальномъ" **). „Идея цѣли должна объединить правду—истину и правду—справедливость. Только тогда дѣлается понятной *религіозная идея нравственнаго міропорядка, безъ которой жизнь безсмысленна*" ***). Это настроеніе такъ благочестиво, что легко можетъ удостоиться одобренія святѣйшаго Синода. Во всякомъ случаѣ оно обезпечиваетъ намъ вѣчное блаженство въ лонѣ единаго міроваго „я" и болѣе спокойное отношеніе къ эксплуатаціи человѣка человѣкомъ, существованіе которой, очевидно, тоже входитъ въ *„идею нравственнаго міропорядка"*. Больше всего поражаетъ въ книжкѣ г. Бердяева стремленіе соединить съ марксизмомъ всевозможные элементы всевозможныхъ міровоззрѣній, которыя не только не имѣютъ ничего общаго съ марксизмомъ, но прямо противорѣчатъ ему.

Г. Бердяевъ, танцуя съ легкостью балерины по всѣмъ областямъ человѣческой мысли, соединяетъ марксову теорію съ платоновскимъ „необузданнымъ идеализмомъ" ****) съ христіанско-мистической частью (amor Dei intellectualis) въ ученіи Спинозы, съ спиритуалистическимъ элементомъ въ системѣ Вундта (стр. 171), съ буржуазнымъ индивидуализмомъ Фридриха Нитше (стр. 175) и даже съ декадентскимъ искусствомъ (стр. 170). Однако во всемъ этомъ эклектизмѣ или, выражаясь словами Энгельса, во всей этой эклектической похлебкѣ для нищихъ кроется несомнѣнное единство, и это единство состоитъ въ неукротимомъ стремленіи отнять у марксизма его живую, рево-

*) Стр. 170—171, тамъ же.
**) Стр. 135.
***) Стр. 137.
****) Такъ мѣтко называлъ систему Платона Д. И. Писаревъ.

люціонную сторону, другими словами его сущность. Наиболѣе рельефно выражается эта тенденція въ разсужденіяхъ г. Бердяева о прогрессѣ. Онъ говоритъ: „Прогрессъ, формально говоря, есть улучшеніе, переходъ отъ худшаго къ лучшему; историческій процессъ есть борьба человѣка съ природой, ростъ человѣческаго могущества. Почему же этотъ ростъ человѣческой силы и сознанія, это возвышеніе человѣка, которое создается развитіемъ производительныхъ силъ общества, есть переходъ отъ худшаго къ лучшему, почему это улучшеніе?“ *).

На глубокомысленный вопросъ, почему *„улучшеніе“ лучше*, марксистъ, придерживающійся матеріалистическаго міровоззрѣнія, отвѣчаетъ конкретно, т. е. не выходя за предѣлы исторіи человѣчества. Развитіе производительныхъ силъ означаетъ все болѣе возрастающую власть человѣка надъ природой и разсматривается нами, людьми, какъ прогрессъ по той причинѣ, что гарантируетъ человѣчеству возможность все болѣе и болѣе полнаго удовлетворенія его потребностей. Чѣмъ болѣе развиты производительныя силы, тѣмъ ближе тотъ моментъ, когда человѣчество освободится отъ библейскаго проклятія: въ потѣ лица своего будешь ѣсть хлѣбъ свой. Понятіе прогресса является результатомъ стремленія людей какъ можно лучше приспособиться къ окружающей ихъ природной средѣ и какъ можно лучше устроить свои общественныя отношенія.

Иначе отвѣчаетъ г. Бердяевъ на вопросъ: *почему улучшеніе лучше*? „Отвѣтъ на этотъ вопросъ, — говоритъ онъ,—предполагаетъ существованіе объективно-этической санкціи, общеобязательной цѣли историческаго процесса, и всякій, отрицающій эту высшую цѣль, долженъ отрицать идею прогресса и долженъ довольствоваться жалкими суррогатами, может быть достаточными для обыденной жизни, но оставляющими въ душѣ мыслителя огромную пустоту. Да и каждый человѣкъ, отрицающій абсолютный характеръ добра и нравственную цѣль жизни, долженъ ощущать эту пустоту“.

„Потребность въ идеализмѣ вѣчна“ **) важно заканчиваетъ г. Бердяевъ.

---

*) Стр. 132, тамъ же.
*) Стр. 132—133.

Итакъ, душевную пустоту г. Бердяева можетъ наполнить только абсолютное добро, стоящее внѣ конкретныхъ историческихъ цѣлей. Въ отвѣтъ на такое категорическое, ничего не объясняющее заявленіе мы, въ свою очередь, категорически заявляемъ, что если что нибудь дѣйствительно оставляетъ въ душѣ—не скажемъ *мыслителя*, а просто *человѣка*—*„огромную пустоту“*, то это высокопарное фразерство на счетъ абсолютнаго добра въ такое время, когда безсердечіе и жестокость эксплуатаціи человѣка человѣкомъ выступаютъ въ такомъ открытомъ видѣ, какъ это имѣетъ мѣсто въ капиталистическомъ строѣ.

Удовлетвореніе земныхъ реальныхъ потребностей есть „жалкій суррогатъ“, могущій удовлетворить, по мнѣнію нашего идеалиста, только немыслящихъ людей!

Конечно, буржуазному идеологу, всосавшему такъ или иначе всѣ плоды духовной культуры, не трудно добраться до царства платоновскихъ идей, въ которомъ его пресыщенная и уставшая фантазія ищетъ новаго источника раздраженія.

Но, должно быть, очень трудно продумать, прочувствовать и охватить во всей реальности не только лишенія всей рабочей массы, но даже одну жизнь одного рабочаго.

Вотъ почему такая цѣль, какъ счастье трудящейся массы, удовлетвореніе всѣхъ ея потребностей, кажется г. Бердяеву жалкимъ суррогатомъ, оставляющимъ въ душѣ мыслителя (должно полагать также и въ его собственной душѣ) лишь „огромную пустоту“.

Полагая, что прогрессъ есть „абсолютное благо“, г. Бердяевъ приходитъ къ слѣдующему заключенію: „Ростъ положительныхъ прогрессивныхъ сторонъ долженъ увеличить сумму добра въ обществѣ и уменьшить сумму зла. Принципъ прогресса—„чѣмъ лучше, тѣмъ лучше“. Въ этомъ отношеніи имѣетъ большое значеніе устраненіе той такъ называемой Zusammenbruchstheorie и Verelendungstheorie, которыя несомнѣнно свойственны ортодоксальному марксизму. Въ критикѣ этой стороны марксовскаго ученія о соціальномъ развитіи мы видимъ положительную сторону книги Бернштейна. Въ философскомъ отношеніи несравненно

сильнѣе критика П. Струве" *) Вотъ оно! Гора родила мышь. Оказалось, что огромную душевную пустоту мыслителя въ состояніи наполнить... г. Бернштейнъ.

Казалось бы, какая же можетъ быть связь между стремленіемъ къ абсолютному добру и „бернштейніадой?"

Вотъ какая: „абсолютное добро", стоящее по ту сторону матеріально-историческаго процесса, имѣетъ своей миссіей реализацію прогресса. Соотвѣтственно этому все идетъ къ лучшему въ этомъ наилучшемъ изъ міровъ. Добро реализуется само собою и разумѣется постепенно, безъ катастрофъ, словомъ такъ, какъ этого хотѣлось бы буржуазіи и г. Бернштейну **).

Г. Бердяевъ какъ будто нарочно смѣшиваетъ и отождествляетъ эволюціонно-историческій объективизмъ съ телеологическимъ объективизмомъ идеалистической философіи.

Теорія Маркса говоритъ—и въ этомъ заключается ея историческій объективизмъ—что *дѣятельность* человѣчества обусловливается объективными данными, а его *историческія цѣли*, являясь результатомъ причиннаго ряда исторически развитыхъ условій, *ставятся самимъ человѣчествомъ и выполняются имъ же*.

Роль человѣчества, слѣдовательно, вполнѣ активная, потому что его историческая дѣятельность точно также относится къ объективному ходу исторіи, какъ и всѣ причины, обусловливающія ее. Революція является такимъ образомъ исторической необходимостью, коль скоро условія, подготовляющія ее, достаточно созрѣли. Марксистскій детерминизмъ поэтому не только не исключаетъ активной дѣятельности человѣка, но наоборотъ включаетъ эту дѣятельность, какъ необходимое объективное условіе.

Совершенно другой выводъ слѣдуетъ изъ *телеологическаго идеализма*. Идеализмъ начинаетъ съ того, что возводитъ человѣка на высшую ступень творенія, награждая его откровеніемъ высшихъ, сверхъестественныхъ цѣлей. Осуществляя эти высшія цѣли, человѣкъ дѣйствуетъ, од-

*) Стр. 132 — Обстоятельная критика критиковъ Zusammenbruchstheorie находится въ 1-мъ номерѣ „Зари": „Критика нашихъ критиковъ". Г. В. Плеханова.

**) См. объ этомъ 1-й номеръ „Зари", стихотвореніе Нарцисса Тупорылова.

нако, пассивно, повинуясь сверхъестественной силѣ, причемъ безразлично, называется ли эта сверхъестественная сила высшимъ добромъ (Платона), интеллегибельнымъ міромъ (Канта) или абсолютнымъ духомъ (Гегеля).

Въ осуществленіи великой сверхъестественной цѣли человѣкъ остается въ полномъ смыслѣ безсильнымъ орудіемъ въ рукахъ высшей воли. Онъ исполняетъ ея завѣтъ не во имя земной жизни, къ которой примыкаетъ своей грѣшной стороной или, выражаясь языкомъ Канта, какъ *феноменъ*, а во имя выполненія сверхземной миссіи. Ясно слѣдовательно, что согласно ученію Маркса зависимость отъ матеріальныхъ условій прекращается по мѣрѣ того, какъ мы ихъ познаемъ. Съ точки зрѣнія же телеологическаго идеализма, наоборотъ, зависимость человѣка отъ цѣлей сверхопытнаго міропорядка увеличивается съ приближеніемъ къ ихъ познанію.

Въ первомъ случаѣ человѣкъ, зависимый отъ природы, третируетъ ее, какъ повелитель, коль скоро онъ позналъ ея законы, во второмъ онъ рабски смиряетъ свой гордый духъ, какъ только увѣровалъ въ высшую цѣль. Первая концепція *ведетъ къ непрерывному протесту, къ реализаціи идеаловъ въ мірѣ дѣйствительномъ*; *вторая—къ полному смиренію и къ бѣгству изъ міра* дѣйствительнаго. Ученіе Маркса проникнуто здоровымъ и свѣтлымъ языческимъ духомъ, такъ какъ матеріальное и духовное наслажденіе исчерпывается земнымъ бытіемъ. Идеализмъ полонъ мрачнаго духа христіанской аскетической мистики, потому что дѣйствительная жизнь разсматривается не какъ цѣль, а какъ средство *къ единенію съ высшимъ, воображаемымъ началомъ.*

Смѣшалъ г. Бердяевъ также исторически релятивный оптимизмъ марксистскаго міровоззрѣнія съ идеалистическимъ абсолютнымъ оптимизмомъ.

Оптимизмъ, вытекающій изъ матеріалистическаго объясненія исторіи, не утверждаетъ, что исторія человѣчества шла наилучшимъ путемъ. У насъ нѣтъ другой исторіи для сравненія съ дѣйствительной исторіей. Оцѣнка историческаго процесса должна поэтому совершаться на основаніи сравненія одного историческаго періода съ другимъ. Сравнивая историческія стадіи между собою, марксистъ находитъ возможнымъ констатировать прогрессъ,

причемъ масштабомъ прогресса служитъ не отвлеченное добро и не ничего не говорящая абстрактная категорія справедливости, *а выросшій изъ объективныхъ условій соціалистическій идеалъ*.

Оптимизмъ теоріи Маркса относится, такимъ образомъ, не къ *прошедшему*, а къ *будущему**), признавая въ исторіи прогрессъ въ той мѣрѣ, въ какой она создавала матеріальныя условія; ведущія къ осуществленію и торжеству соціалистическаго идеала.

Съ этой точки зрѣнія идеалы, выростающіе на исторической почвѣ, должны быть осуществлены въ исторіи же.

Совершенно противоположнымъ характеромъ отличается идеалистическій оптимизмъ. Отправляясь отъ того пункта, что историческая дѣятельность человѣчества осуществляетъ высшую, *внѣ исторіи* стоящую цѣль, онъ разсматриваетъ всю исторію, какъ средство, служащее къ реализаціи этой высшей цѣли. Всякого рода зло, лишенія и главнымъ образомъ страданія массъ объявляются иллюзіей, какъ потому, что все это есть необходимое проявленіе высшей цѣли, такъ и потому, что съ этой точки зрѣнія земная, матеріальная, конечная жизнь вообще служитъ только этапомъ на пути къ достиженію высшаго, по существу своему религіознаго, блаженства.

Положительные, практическіе выводы изъ подобнаго рода воззрѣній всегда реакціонны. Реакціонны во первыхъ вслѣдствіе того что идеалы, находящіеся внѣ исторіи, по своему логическому существу никогда неосуществимы; во вторыхъ потому, что всякое недовольство, всякое стремленіе обезпечить жизнь здѣсь, на землѣ, объявляется иллюзіей или, какъ выражается г. Бердяевъ, жалкимъ суррогатомъ, оставляющимъ въ душѣ мыслителя огромную пустоту.

---

*) Это русскіе субъективисты, занимающіеся главнымъ образомъ протестомъ противъ прошедшаго, вообразили, что марксисты въ восторгѣ отъ всего зла и всѣхъ бѣдствій, которыми полна въ прошломъ и въ настоящемъ жизнь трудящейся части человѣчества. Какой цѣной купленъ прогрессъ, показано, какъ въ „Капиталѣ" Маркса, такъ и во многихъ другихъ произведеніяхъ марксистской литературы.

Но кто дѣйствительно борется за лучшее будущее и кому оно дѣйствительно принадлежитъ, тому некогда лить слезы о прошедшемъ.

Вставъ на почву кантовскаго трансцендентальнаго идеализма, г. Бердяевъ роковымъ образомъ пришелъ ко всѣмъ вытекающимъ изъ него *реакціоннымъ* выводамъ вплоть до отрицанія возможности и желательности соціальной революціи.

Реакціонные принципы, могущіе служить интересамъ буржуазнаго класса, составляютъ главный смыслъ и существенное содержаніе книжки г. Бердяева, какъ и всей той литературы, которая съ помощью идеалистическихъ воззрѣній стремится опровергнуть революціонную сторону марксовой теоріи.

По написаніи этихъ строкъ мнѣ вспомнилось, что наши противники усвоили себѣ привычку приписывать намъ всякій вздоръ и главнымъ образомъ свое собственное нелѣпое пониманіе Марксова объясненія идеологіи.

Считаю поэтому нужнымъ тутъ же сказать слѣдующее. Мы не приписываемъ г. Бердяеву *сознательнаго намѣренія* защищать интересы буржуазнаго общества. Не думалъ о такой защитѣ и Бернштейнъ, какъ, можетъ быть, не думали о ней учителя нашихъ „критиковъ“: Штаммлеръ, Зиммель, Зомбартъ и др. Всѣ эти господа, можетъ быть — весьма добрые люди, желающіе всему человѣчеству счастья и спокойствія. Какъ и почему у каждаго изъ нихъ сложились ихъ анти-революціонные, буржуазные взгляды, это—вопросъ ихъ индивидуальной психологіи, который интересенъ самъ по себѣ, но въ данномъ случаѣ насъ не занимаетъ.

Намъ было важно отмѣтить, что возвращеніе къ идеалистической философіи, принимающей теперь даже *религіозный характеръ*, совершается подъ вліяніемъ *буржуазнаго классоваго инстинкта самосохраненія*. Не требуется особой проницательности, чтобы убѣдиться въ этомъ, такъ какъ сами идеалисты—„критики“, ни мало не стѣсняясь, направляютъ принципы идеалистической философіи противъ „*Zusammenbruchstheorie*“.

Начиная съ гносеологическихъ вопросовъ о взаимномъ отношеніи бытія и мышленія, эти господа обыкновенно все ведутъ къ главному пункту, который состоитъ въ томъ, что идеалы вѣчны и незыблемы и потому могутъ быть только регулятивными принципами. При этомъ ко всѣмъ абстрактнымъ идеаламъ незамѣтно причисляется идеалъ

соціалистическій, который, въ качествѣ регулятивной идеи, долженъ содѣйствовать мирному разрѣшенію соціальнаго вопроса. Въ результатѣ оказывается, что на основаніи гносеологіи самъ соціалистическій идеалъ противорѣчитъ соціальной революціи.

Видно славно напугала буржуазію „теорія крушенія" (Zusammenbruchstheorie). Но страхъ *буржуазіи* только показываетъ силу и могущество *пролетаріата*. И если господствующему классу стало выгодно проповѣдовать *примиреніе* классовъ, то тѣмъ выгоднѣе пролетаріату продолжать *войну*. „Пусть господствующіе классы содрагаются передъ коммунистической революціей. Пролетаріи ничего не могутъ въ ней потерять, кромѣ своихъ цѣпей. Пріобрѣтутъ же они весь міръ."

1901 г.

О нѣкоторыхъ философскихъ упражненіяхъ нѣкоторыхъ „критиковъ“.

> Man mus das Wahre immer wiederholen, weil auch der Irrthum um uns her immer wieder gepredigt wird.
>
> *Goethe.*

Въ статьѣ: „*Свобода и историческая необходимость*“ *) г. П. Струве вполнѣ опредѣленно выступилъ противъ матеріалистическаго пониманія исторіи.

На первой страницѣ этой статьи мы читаемъ: „Живое обсужденіе т. н. экономическаго матеріализма или матеріалистическаго пониманія исторіи вновь поставило на очередь вопросъ о соотношеніи между свободой и исторической необходимостью. Матеріалистическое, или мы охотнѣе станемъ говорить—экономическое пониманіе исторіи есть грандіозная попытка свести исторію человѣчества въ систему *научнаго опыта*, основнымъ формальнымъ понятіемъ котораго является необходимость или закономѣрность въ смыслѣ строгой причинности (durchgängige Kausalität).

„Но исторія въ то же время *дѣлается* людьми, стремящимися къ осуществленію *своихъ* цѣлей, дѣйствующими во имя своихъ идеаловъ. Ставить цѣли и стремиться къ ихъ осуществленію можно только при сознаніи своей свободы“.

Ясно, что г. П. Струве указываетъ здѣсь на то будто бы противорѣчіе въ матеріалистическомъ взглядѣ на исторію, которое состоитъ по его мнѣнію въ томъ, что съ

*) „Вопросы философіи и психологіи“, январь—февраль 1897 г.

одной стороны эта доктрина основываетъ свой идеалъ на объективномъ ходѣ вещей, а съ другой — находитъ возможнымъ активное воздѣйствіе на историческій процессъ.

Основательность или неосновательность этого возраженія зависитъ отъ того, можно ли признать свободную волю, независимую отъ объективныхъ причинъ, или таковой признать нельзя. Этотъ вопросъ сводится въ свою очередь къ другому вопросу: необходимо ли предположить существованіе внѣшняго міра, *дѣйствующаго* на познающій субъектъ или нѣтъ.

Если объективный міръ существуетъ *внѣ и независимо* отъ нашего сознанія, какъ причина нашихъ ощущеній и представленій, то ясно, что все наше субъективное содержаніе обусловливается строгой необходимостью *).

Смутно сознавая эту зависимость, г. П. Струве направляетъ свою гносеологическую критику противъ детерминизма Маркса.

Намъ, такимъ образомъ, необходимо прежде всего подвергнуть анализу его гносеологію.

Вся философская *система* г. П. Струве изложена на двухъ страницахъ. **)

*) Дуализмъ не отрицаетъ существованія внѣшняго міра и вмѣстѣ съ тѣмъ можетъ признать и даже часто признавалъ свободную волю. Эта нелогичность вытекла именно изъ дуалистическаго міровоззрѣнія. Предположеніе двухъ субстанцій фактически всегда исключало дѣйствіе внѣшняго міра на познающій субъектъ.

**) Читатель, который, быть можетъ, не имѣлъ возможности познакомиться со всей литературной дѣятельностью г. П. Струве, удивится, что вся философія извѣстнаго философскаго критика марксизма помѣщается только на двухъ страницахъ. Вполнѣ раздѣляя это удивленіе, мы должны констатировать, что г. П. Струве не написалъ ни одной цѣльной систематической статьи, которая была бы посвящена принципамъ теоріи познанія. Начиная съ „Критическихъ замѣтокъ“, онъ употребляетъ по отношенію къ марксизму одинъ и тотъ же пріемъ, а именно: онъ произноситъ слово *„гносеологія“* и вслѣдъ затѣмъ торопливо замѣчаетъ, что философія марксизма не выдерживаетъ критики съ точки зрѣнія этого слова. Болѣе полно онъ высказался въ названной статьѣ именно на тѣхъ страницахъ, которыя мы сейчасъ приведемъ. Правда, существуетъ цѣльный философскій трактатъ г. П. Струве: предисловіе къ книгѣ г. Бердяева „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи“. Но объ этомъ философскомъ произведеніи у насъ будетъ рѣчь впереди.

Чтобы читатель могъ лучше оріентироваться въ нашей критикѣ, мы позволимъ себѣ привести ихъ здѣсь цѣликомъ.

Г. П. Струве говоритъ: „Съ точки зрѣнія гносеологическаго монизма всѣ показанія сознанія представляютъ бытіе: ибо мышленіе бытія равносильно бытію мыслимаго. Эта точка зрѣнія является чисто гносеологической (почему?) и свободной отъ всякаго метафизическаго предположенія. И потому она ставитъ вопросъ о субъективности и объективности данныхъ сознанія въ границы мыслимаго бытія, ибо только такое бытіе есть непосредственный фактъ опыта и не нуждается—для своего постулированія—ни въ какомъ немыслимомъ или существующемъ внѣ мысли бытіи, ни въ какомъ trascensus'ѣ. Съ этой монистической точки зрѣнія различіе между субъективнымъ и объективнымъ есть различіе въ степени дѣйствительности (дѣйствительность = бытію = мыслимому бытію) *). Первобытное сознаніе (въ которомъ почти отсутствуютъ абстрактные элементы) не умѣетъ или очень мало умѣетъ различать воспріятія и представленія по степени ихъ дѣйствительности. Только очень постепенно вырабатывается умѣнье дифференцировать представленія по степени ихъ постоянства, т. е. прочности, повторяемости. На *практикѣ*, т. е. въ борьбѣ за существованіе и въ общеніи съ себѣ подобными, путемъ ряда опытовъ въ обычномъ смыслѣ слова вырабатываетъ себѣ человѣкъ опытъ въ гносеологическомъ смыслѣ, и притомъ не сразу, какъ цѣльное теоретическое понятіе, а такъ сказать кусками и отрывками, которые оказываются достаточными не только для практическихъ цѣлей, но и для цѣлей отдѣльныхъ научныхъ отраслей. Объективно стало быть то, что обязательно для всякаго нормально-организованнаго сознанія, а обязательны для индивидуальнаго сознанія *прочныя* представленія, т. е. какъ таковыя, выдержавшія испытаніе на практикѣ, мѣсто которой лишь постепенно занялъ научный опытъ. На основаніи данныхъ представленій, положимъ, предпринимаемы были дѣйствія и эти дѣйствія увѣнчивались успѣхомъ: за воспріятіемъ *a* всегда слѣдовало воспріятіе *b*, которое составляло пред-

*) Въ скобкахъ г. П. Струве формулируетъ точку зрѣнія Леклера.

метъ хотѣнія, и этотъ успѣхъ и представлялъ психологическое основаніе для признанія данныхъ воспріятій и связи между ними *реальными*, объективными, сущими. Прочность воспріятій и представленій, которая является критеріемъ ихъ объективности и реальности и на практикѣ и въ научномъ опытѣ, констатируется и провѣряется, конечно, не на узкомъ полѣ индивидуальнаго сознанія, а въ общеніи людей между собою... Далѣе мы въ опредѣленіи объективности и реальности не можемъ идти: *предполагать за индивидуальнымъ или коллективнымъ сознаніемъ реальный міръ внѣшнихъ „вещей" есть метафизика*" (курсивъ нашъ). *)

Der langen Rede kurzer Sinn сводится къ слѣдующему. Мышленіе и бытіе тождественны; слѣдовательно, внѣ мышленія реальное бытіе невозможно, или признаніе за предѣлами сознанія „реальнаго міра внѣшнихъ вещей есть метафизика". Масштабомъ дѣйствительности и недѣйствительности представленій служитъ: a) прочность, повторяемость и постоянство представленій; b) практическая провѣрка. Масштабомъ же объективности — коллективное сознаніе нормально организованныхъ субъектовъ, т. е. людей.

Разберемъ это.

Прежде всего мы спрашиваемъ г. П. Струве, чѣмъ и какимъ масштабомъ можно измѣрить нормальность субъективной организаціи, коль скоро устраненъ внѣшній воспринимаемый предметъ?

Норма организаціи фактически устанавливается на основаніи сходства воспринимающихъ функцій всѣхъ людей. Но само сходство воспринимающихъ функцій не можетъ быть познано безъ внѣшняго предмета, который бы одинаково дѣйствовалъ на нихъ, т. е. вызывалъ одинаковыя ощущенія и одинаковыя представленія.

Въ предисловіи къ книгѣ г. Бердяева г. П. Струве пишетъ: „Присутствіе дерева на лугу, противъ котораго я сижу, есть содержаніе объективное и отрицать его можетъ только помѣшанный или слѣпой, но не нормально организованный и функціонирующій субъектъ". **) Это

---

*) „Вопросы философіи и психологіи" январь—февраль 1897 г. стр. 124—125.

**) Стр. XXXVII.

совершенно вѣрно, но это никоимъ образомъ не слѣдуетъ изъ основной мысли г. П. Струве, категорически заявляющаго, что внѣ субъекта не существуетъ реальныхъ вещей.

Въ качествѣ субъективнаго идеалиста г. П. Струве можетъ утверждать, что во всѣхъ людяхъ существуетъ представленіе о деревѣ, но спрашивается, когда, гдѣ, въ какомъ мѣстѣ и въ какое время должно совпадать это представленіе у всѣхъ людей? Почему во мнѣ должно возникнуть представленіе о деревѣ какъ разъ въ тотъ моментъ, когда его видитъ г. П. Струве, если такого дерева внѣ насъ на дѣлѣ не существуетъ?

На этотъ существенный вопросъ субъективный идеализмъ, отрицающій существованіе внѣшняго объекта, отвѣтить не въ состояніи. Ясно, что съ устраненіемъ субстрата, находящагося внѣ сознанія субъекта, устраняется окончательно и тотъ *пунктъ, который долженъ служить критеріемъ нормы коллективнаго сознанія* *).

Далѣе, что такое практика?

Подъ практикой всякій понимаетъ (въ томъ числѣ и нашъ гносеологъ, ибо онъ заявляетъ, что понимаетъ практику въ самомъ обычномъ смыслѣ) столкновеніе субъекта съ объектомъ. Если данная субъективная комбинація подтверждается на практикѣ, т. е. въ столкновеніи съ объектами, то мы считаемъ ее дѣйствительной, если же она не оправдывается—ложной.

Отсюда опять таки слѣдуетъ, что съ уничтоженіемъ внѣшняго предмета совершенно уничтожается *само понятіе* о практической провѣркѣ дѣйствительности субъективныхъ представленій.

И г. П. Струве фактически вводитъ несуществующій съ его точки зрѣнія внѣшній предметъ (сей transcensus),

*) Поэтому совершенно правильно разсуждаетъ Германъ Лотце, когда говоритъ: „Истина состоитъ только въ соотвѣтствіи (Uebereinstimmung) одного представленія другому представленію, которое должно возникнуть во всѣхъ субъектахъ одинаковой организаціи объ одномъ и томъ же объектѣ. Но когда все существованіе внѣшней, объективной дѣйствительности подвергается отрицанію, то этимъ вмѣстѣ уничтожается окончательно тотъ пунктъ, изъ котораго мы исходимъ, когда рѣчь идетъ объ истинѣ или заблужденіи. Съ отрицаніемъ объективной дѣйствительности падаетъ въ сущности понятіе о самомъ познаніи, которое *безъ объекта совершенно немыслимо*". „Grundzüge der Metaphysik", S. 95.

когда ссылается на провѣрку дѣйствительности представленій въ опытѣ.

Говоря о причинности, которая тоже должна провѣряться въ опытѣ, г. П. Струве разсуждаетъ какъ мы видѣли такъ: „За воспріятіемъ *a* всегда слѣдовало воспріятіе *b*, которое составляло предметъ хотѣнія, и этотъ успѣхъ и представлялъ психологическое основаніе для признанія данныхъ воспріятій и связи между ними реальными, объективными, сущими“.

Это положеніе въ сущности есть не что иное, какъ блѣдная копія того взгляда Юма, согласно которому существованіе объективной причинности не можетъ быть констатировано, а потому наше понятіе о ней имѣетъ своимъ источникомъ послѣдовательность воспріятій во времени. Другими словами, мы наблюдаемъ, какъ одно явленіе слѣдуетъ за другимъ, и изъ этого заключаемъ, что имъ присуща внутренняя связь *).

Что наше умозаключеніе о причинной связи явленій выработалось посредствомъ наблюденія и опыта, въ этомъ нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія, но изъ этого никоимъ образомъ не слѣдуетъ, что это наше умозаключеніе основано *исключительно* на послѣдовательности воспріятій во времени.

---

*) Замѣтимъ мимоходомъ, что это положеніе Юма явилось необходимымъ послѣдствіемъ его метафизическаго образа мышленія. Юмъ, какъ извѣстно, отрицаетъ объективную причинность на томъ основаніи, что намъ даны объекты какъ самостоятельные и другъ отъ друга независимые. „Разсматривая, говоритъ Юмъ, каждую вещь саму по себѣ, мы не видимъ, чтобы она съ необходимостью предполагала другую“. Однимъ словомъ, мы не наблюдаемъ въ явленіи свойства быть причиной другого явленія. И поэтому, заключаетъ Юмъ, наше понятіе о причинности основано на послѣдовательномъ воспріятіи явленій во времени.

Очень правильно и мѣтко возражаетъ на это Гефдингъ: „Вмѣсто того, чтобы повторять за Юмомъ, что мы ни изъ вещи, ни изъ понятія о вещи не въ состояніи заключить, что она можетъ быть причиной или слѣдствіемъ другой вещи, намъ приходится утверждать обратно, что мы вообще лишь постольку узнаемъ вещь, поскольку она бываетъ причиной или слѣдствіемъ. Вещи намъ всегда даны, какъ звенья извѣстной цѣпи. И когда ихъ вырываютъ изъ этой цѣпи, въ которой онѣ существуютъ и совершаютъ процессъ своего развитія, то, конечно, должно казаться крайне удивительнымъ, что между ними существуетъ общая связь“. Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung. Leipzig 1893. S. 288.

Въ сновидѣніяхъ, въ галлюцинаціяхъ, при умопомѣшательствѣ воспріятія слѣдуютъ *во времени* одни за другими точно такъ же, какъ и тѣ воспріятія, которыя мы считаемъ реальными и дѣйствительными.

Я напримѣръ видѣла во снѣ, что камень въ одно мгновеніе превратился въ лебедя, лебедь—въ соляной столбъ, а соляной столбъ оказался женой Лота. Какъ думаетъ г. П. Струве, дѣйствителенъ или недѣйствителенъ только что указанный рядъ моихъ воспріятій, слѣдовавшихъ одни за другими *во времени?*

Г. П. Струве отвѣтитъ, конечно, отрицательно, но на это онъ съ своей точки зрѣнія не имѣетъ ни малѣйшаго логическаго права.

Если отрицать внутреннюю объективную связь данныхъ явленій, если признать, что единственной основой нашего понятія о причинности служитъ послѣдовательность воспріятій во времени, то *нѣтъ* и не *можетъ быть критерія для различія ложныхъ представленій отъ дѣйствительныхъ*, ибо, повторяемъ, всѣ сумасбродныя комбинаціи представленій *слѣдуютъ во времени* одни за другими точно такъ же, какъ и тѣ представленія, которыя г. П. Струве считаетъ почему то дѣйствительными.

Высказывая свое положеніе, или, вѣрнѣе, положеніе Юма, о причинности, г. П. Струве чувствуетъ, что тутъ дѣло не совсѣмъ ладно, но онъ, по своему обыкновенію, перепрыгиваетъ именно черезъ то мѣсто, гдѣ должна начаться серьезная работа мысли, и торопливо ссылается на практическую провѣрку субъективныхъ комбинацій. Но какъ мы видѣли, сама практическая провѣрка предполагаетъ реальные предметы, между которыми есть внутренняя связь и которые служатъ масштабомъ вѣрности или невѣрности нашихъ субъективныхъ представленій.

Ссылка на прочность и повторяемость представленій также не выдерживаетъ ни малѣйшей критики по той причинѣ, что этими признаками могутъ опять таки отличаться и въ совершенно одинаковой степени всѣ ложныя представленія.

Пусть г. П. Струве соберетъ всѣ существующія представленія современнаго человѣчества; онъ тогда убѣдится, что ничто не отличается такой прочностью, какъ именно

заблужденія *). Г. П. Струве убѣдится также и въ томъ, что число людей, вѣрующихъ въ неподвижность земли, несравненно больше числа, знающаго о движеніи нашей планеты.

Г. П. Струве касается также развитія научнаго опыта. Научный опытъ, полагаетъ онъ, вырабатывается лишь постепенно, по мѣрѣ роста и развитія представленій и провѣрки ихъ на практикѣ.

Совершенно справедливо. Но это положеніе не только не вытекаетъ изъ имманентной гносеологіи, но прямо противорѣчитъ ей.

Ростъ и развитіе познанія предполагаетъ существованіе внѣшняго міра, который познается нами постепенно. Отрицаніе же внѣшнихъ вещей уничтожаетъ въ корнѣ всякое понятіе о развитіи познанія. Нельзя познавать міръ, исходя изъ той точки зрѣнія, что его не существуетъ. А эту то именно нелѣпость проповѣдуетъ субъективный идеализмъ.

Весьма характерно объясненіе г. П. Струве, почему первобытное сознаніе лишено элементовъ научнаго опыта. „Первобытное сознаніе, говоритъ онъ, въ которомъ почти отсутствуютъ абстрактные элементы, не умѣетъ или очень мало умѣетъ различать представленія по степени ихъ дѣйствительности“. И это вѣрно.

Но спрашивается, отъ *чего* должно абстрагировать первобытное сознаніе, и какъ ему съ точки зрѣнія субъективнаго идеализма отличать представленія „по степени ихъ дѣйствительности“? Вѣдь предметовъ нѣтъ, вѣдь они transcensus'ы! Бѣда съ г. П. Струве да и только. Онъ не въ состояніи на протяженіи двухъ страницъ разсуждать объ опытѣ безъ того, чтобы не аппелировать къ отрицаемому имъ внѣшнему предмету. Изгоняемый transcensus такъ и преслѣдуетъ имманентнаго гносеолога.

О первобытномъ сознаніи, не умѣющемъ различать представленія „по степени дѣйствительности“, мы совѣтовали бы г. П. Струве лучше умолчать по той простой причинѣ, что гносеологическія основы первобытнаго сознанія

---

*) Имманентная философія отрицаетъ существованіе внѣшняго міра, за то весьма дѣятельно оправдываетъ прочность существующихъ въ немъ заблужденій.

и субъективнаго идеализма совершенно тождественны по своему внутреннему содержанію.

Дикарь, не будучи въ состояніи различать дѣйствительный предметъ отъ представленія, считаетъ *все то* дѣйствительнымъ, что у него въ головѣ; для него, слѣдовательно, мышленіе и бытіе такъ же тождественны, какъ и для субъективнаго идеалиста.

Первый объективируетъ свои представленія, превращая ихъ въ реальное бытіе, второй отрицаетъ реальность бытія, отождествляя его съ представленіемъ. Различіе въ отправныхъ точкахъ нисколько не нарушаетъ полнаго тождества внутренняго созерцанія, *состоящаго въ тождествѣ мышленія и бытія.* Критерій научнаго опыта, или какъ выражается г. П. Струве; различіе въ степени дѣйствительности между представленіями одинаково невозможно какъ въ первомъ случаѣ, такъ и во второмъ; *ибо не мыслимо предположить различіе въ степени дѣйствительности безъ предположенія возможнаго различія между объектомъ и представленіемъ, т. е. между мышленіемъ и бытіемъ.*

Имманентная философія, дошедшая до самой высшей степени абстракціи, до отрицанія внѣшняго реальнаго міра, вернулась въ сущности назадъ къ самой первой ступени человѣческаго мышленія.

Не слѣдуетъ также обходить молчаніемъ наскоро введенное г. П. Струве „коллективное сознаніе". Припомнимъ еще разъ основное гносеологическое положеніе г. П. Струве: „Только такое бытіе (существующее только въ сознаніи субъекта, Л. А.) *есть непосредственный фактъ* опыта и не нуждается ни въ какомъ немыслимомъ или *существующемъ внѣ мысли бытіи, ни въ какомъ transcensus'ѣ*".

Отсюда слѣдуетъ, что люди, которые находятся по ту сторону сознанія субъекта—тотъ же transcensus и та же метафизика.

Нисколько не смущаясь такимъ выводомъ изъ своихъ гносеологическихъ предпосылокъ, нашъ критикъ пишетъ дальше: „Предполагать за индивидуальнымъ или *коллективнымъ сознаніемъ реальный міръ внѣшнихъ вещей* (курсивъ нашъ) *есть метафизика*". Тѣмъ, что г. П. Струве ни съ того, ни съ сего заговорилъ о „коллективномъ сознаніи", существованіе людей внѣ даннаго субъективнаго сознанія еще вовсе не доказано. Субъективный идеализмъ, ссыла-

ясь на коллективное сознаніе, какъ на *единственный* критерій объективности, никогда не былъ въ состояніи доказать это существованіе, исходя изъ своихъ посылокъ.

Ибо одно изъ двухъ: если я признаю существованіе другихъ людей внѣ моего сознанія, то у меня нѣтъ никакого основанія отрицать существованіе другихъ „внѣшнихъ вещей"; если же я отвергаю существованіе „внѣшнихъ вещей", то у меня нѣтъ никакой логической возможности признавать существованіе другихъ людей *). Но г. П. Струве беззаботенъ на счетъ логической послѣдовательности. Критику марксовой теоріи много дозволено; благо бумага терпитъ, а буржуазные читатели одобряютъ.

Возвратимся къ критерію научнаго опыта и подведемъ итогъ сказанному объ этомъ вопросѣ въ этой главѣ.

Всѣ критеріи, указанные г. П. Струве: прочность, постоянств.., повторяемость явленій и коллективное сознаніе суть *условія критерія научнаго опыта, но не базисъ его,* ибо, какъ мы видѣли, всѣ эти признаки присущи въ совершенно одинаковой степени заблужденіямъ, какъ и дѣйствительнымъ представленіямъ.

Поэтому базисомъ критерія научнаго опыта *всегда были и останутся міръ, существующій внѣ субъективнаго сознанія, и внутренняя причинная связь между предметами этого міра.* И фактически наука стояла и стоитъ на твердой почвѣ того убѣжденія, что *дѣйствительно объективны только тѣ представленія, источникъ которыхъ находится внѣ субъекта.*

*) Какъ послѣдователю имманентной философіи, г. П. Струве должно быть извѣстно, что его учителя Шубертъ-Зольдернъ, Леклеръ и Кауфманъ прямо и открыто приходили къ солипсизму. Только Шуппе, понимая полную невозможность построенія теоріи познанія на солипсизмѣ, выбивается изъ силъ, чтобы выйти изъ этого поистинѣ затруднительнаго положенія. Но это ему, конечно, не удается. Здѣсь не мѣсто заниматься опроверженіемъ доводовъ Шуппе, тѣмъ болѣе что г. П. Струве ихъ не приводитъ.

Замѣтимъ, что солипсизмъ неизбѣжно приводитъ къ отрицанію собственнаго субъекта, такъ какъ въ сознаніи собственный субъектъ мыслится тоже какъ внѣшнее бытіе.

Тѣло г. П. Струве по отношенію къ его сознанію тотъ же transcensus. „Das Gehirn selbst ist ein Bewusstseinsdatum" говоритъ Шубертъ Зольдернъ „Grundlagen einer Erkenntnistheorie." S. 30. Leipzig, 1884.

Имманентная философія, которая устраняетъ существованіе внѣшняго міра, не только не разрѣшаетъ проблемы познанія, но, наоборотъ, уничтожаетъ эту проблему въ самой ея основѣ. Желая быть критической теоріей познанія, эта философія сама опирается на самую невѣроятную *догму тождества мышленія и бытія*, — догму, которая разрушается въ прахъ при первомъ столкновеніи съ научнымъ опытомъ.

Кромѣ того вся имманентная философія не сказала рѣшительно ничего новаго. Она только повторяетъ на разные лады, въ разныхъ варіаціяхъ берклеевскій софизмъ, что противорѣчиво мыслить міръ и утверждать его существованіе внѣ и независимо отъ нашего мышленія.

На этотъ софизмъ Вундтъ сдѣлалъ въ своей глубокой и блестящей критикѣ имманентной школы слѣдующее вполнѣ вѣрное возраженіе. „Само собою понятно, — говоритъ Вундтъ, что мысль о какой нибудь вещи не можетъ быть независима отъ моего мышленія, и поскольку данная вещь мнѣ дана въ мысли, она, конечно, *не существуетъ для меня, когда я ея не мыслю*. Но изъ этого не слѣдуетъ никоимъ образомъ, что вещь существуетъ *благодаря* моему мышленію, такъ какъ *существовать для моего мышленія и существовать благодаря моему мышленію—двѣ вещи разныя*. Еслибы моя мысль о вещи *была сама вещь*, то вещь эта должна была бы обладать такими признаками, которые доказали бы зависимость ея существованія отъ моего мышленія или отъ мышленія вообще. Поэтому я до тѣхъ поръ буду придерживаться того взгляда, что мое непосредственное восприятіе (существованіе внѣшняго міра, Л. А.) вѣрно, пока не встрѣчу въ самомъ *опытѣ* серьезныхъ его опроверженій“ *).

Къ возраженію Вундта можно прибавить еще и то соображеніе, что въ дѣйствительности нѣтъ большаго противорѣчія *для самого сознанія* какъ отрицаніе внѣшнихъ реальныхъ предметовъ, такъ какъ наше сознаніе отлично различаетъ *представленіе о предметѣ и представленіе о представленіи*.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что построеніе науч-

*) Ueber naiven und kritischen Realismus. S. 325—326, Wundts Phil. Studien, Bd. XII.

наго опыта на почвѣ субъективнаго идеализма рѣшительно невозможно и что научный опытъ немыслимъ безъ предположенія объективныхъ реальныхъ вещей и объективной причинности. Просимъ читателя запомнить эти выводы, такъ какъ они должны служить основой нашей дальнѣйшей критики.

II.

Въ началѣ предыдущей главы мы сказали, что г. П. Струве, направляя имманентную гносеологію противъ матеріалистическаго пониманія исторіи, имѣетъ главнымъ образомъ въ виду взглядъ имманентной философіи на свободу и необходимость, который онъ противопоставляетъ детерминизму марксовой доктрины.

Имманентная философія, исходящая изъ признанія тождества мышленія и бытія, считаетъ реально-конкретными лишь тѣ представленія, которыя *сознаніе мыслитъ таковыми*. Стало быть *необходимость* только потому и есть необходимость, что *сознаніе мыслитъ ее какъ таковую*. То, что должно быть, т. е. всякое предсказаніе, которое представляется сознанію не какъ реальность, лишено во-первыхъ *реальнаго* источника происхожденія, и во-вторыхъ *необходимыхъ* гарантій его осуществленія.

То, что должно быть, не обладаетъ въ *сознаніи* никакими дѣйствительными признаками въ *настоящемъ*, такъ какъ оно пріурочивается къ *будущему*. Поэтому оно является субъективнымъ безпричиннымъ постулатомъ или актомъ свободной воли.

Коренная основа этого взгляда лежитъ такимъ образомъ въ первомъ положеніи имманентной гносеологіи, въ тождествѣ бытія и мышленія или въ отрицаніи внѣшняго дѣйствительнаго міра и объективной причинности *).

Взглядъ же Маркса и Энгельса на отношеніе свободы

*) Шеллингъ и Гегель тоже признавали тождество бытія и мышленія, но какъ *объективные* идеалисты они вмѣстѣ съ тѣмъ признавали существованіе внѣшняго міра и зависимость содержанія сознанія отъ него. Поэтому свобода является для нихъ сознанной необходимостью.

къ необходимости вытекаетъ изъ ихъ діаметрально противоположныхъ философскихъ предпосылокъ.

Марксова система, какъ и вся современная опытная наука, исходитъ изъ признанія существованія внѣшняго міра и внутренней закономѣрной связи между его предметами.

Между всѣми явленіями вселенной существуетъ внутренняя связь и непрерывное взаимодѣйствіе. Когда объектъ дѣйствуетъ на субъектъ, то его дѣйствіе разсматривается субъектомъ какъ *необходимое*. Обратное дѣйствіе субъекта на объектъ сознается — поскольку сознается—субъектомъ какъ *свободное*.

Субъективное *сознаніе свободы* обусловливается, такимъ образомъ: 1. *познаніемъ законовъ дѣйствія объекта на субъектъ*, 2. *познаніемъ обратнаго дѣйствія субъекта на объектъ и* *ш* *познаніемъ законовъ взаимодѣйствія между объектомъ и субъектомъ.*

Изъ этого слѣдуетъ, что всякая цѣль, которая, какъ таковая, направлена на будущее, постольку имѣетъ шансы быть реализованной, поскольку въ ея основѣ лежитъ познанная причинность. Эту точку зрѣнія формулировалъ еще основатель научнаго опыта Бэконъ, когда говорилъ: „Человѣческое познаніе и его сила совпадаютъ. Неизвѣстность причины дѣлаетъ невозможнымъ наше дѣйствіе. Побѣду надъ природой мы можемъ одержать только въ томъ случаѣ, когда повинуемся ея законамъ. То, что въ изслѣдованіи оказывается причиной, становится правиломъ въ области нашей дѣятельности“.

Не трудно замѣтить, что Бэконъ говоритъ рѣшительно тоже самое, что говорили объ этомъ вопросѣ Марксъ, Энгельсъ и Бельтовъ *). Основатели научнаго метода въ области соціологіи сошлись во взглядахъ съ основателемъ научнаго метода въ области естествознанія. И это вовсе не удивительно.

Различіе во взглядахъ на свободу и необходимость, вытекающее изъ противоположныхъ философскихъ предпосылокъ субъективнаго идеализма съ одной стороны, и матеріалистической философіи съ другой, приводитъ къ

*) См. „Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію“, гл. „Идеалистическая нѣмецкая философія“.

діаметрально противоположнымъ взглядамъ на практическую дѣятельность.

Отрицая объективную причинность и разсматривая *то, что должно быть*, какъ свободный безпричинный постулатъ, субъективный идеализмъ отнимаетъ у *цѣли* всякую гарантію ея реализаціи.

Цѣль, какъ свободный постулатъ, остается въ головѣ субъекта безъ всякаго необходимаго отношенія къ дѣйствительности. Съ этой точки зрѣнія, *цѣлесообразное* воздѣйствіе на окружающее рѣшительно невозможно, и субъективному идеалисту ничего не остается, кромѣ слѣпого и фаталистическаго выжиданія явленій, будь это въ области природы, будь то въ общественной жизни.

Абсолютная свобода превращается въ абсолютную необходимость.

Признавая объективную причинность и разсматривая то, что должно быть, какъ ея результатъ, детерминизмъ приходитъ къ тому заключенію, что та цѣль, которая является отраженіемъ необходимой причинной связи явленій, носитъ въ самой себѣ элементы своего осуществленія. Ясно, что съ этой точки зрѣнія успѣхъ воздѣйствія человѣка какъ на природу, такъ и на исторію, обезпеченъ.

Необходимость превращается въ свободу.

Далѣе. Такъ какъ по ученію субъективныхъ идеалистовъ цѣль не имѣетъ ничего общаго съ дѣйствительными реальными условіями, то она и *не можетъ содержать въ себѣ указанія на опредѣленную сферу*, гдѣ она должна осуществиться. Субъективный идеалистъ, поскольку онъ рѣшается на дѣйствіе, можетъ поэтому только пытаться проводить свои оторванныя отъ конкретной дѣйствительности цѣли въ какой угодно средѣ. Эта точка зрѣнія *приводитъ поэтому къ оппортюнизму*. Съ точки зрѣнія матеріализма цѣль, представляя собою результатъ необходимыхъ дѣйствительныхъ условій, заключаетъ въ себѣ указаніе на *ту опредѣленную сферу*, гдѣ она должна быть реализована. Способъ воздѣйствія, вытекающій изъ этого міросозерцанія, оказывается строго опредѣленнымъ и планомѣрнымъ.

Субъективный идеалистъ, не признающій возможности существованія такихъ научныхъ данныхъ, которыя говорили бы въ пользу осуществленія его цѣлей, считая истинно конкретнымъ только то, что онъ въ данное время мыслитъ

какъ таковое, обреченъ либо стоять на мѣстѣ (что было бы вполнѣ послѣдовательно съ его точки зрѣнія), либо плестись за совершающимся историческимъ процессомъ и дѣлать лишь то, что ему подсказываетъ всякій данный моментъ.

Крайній субъективизмъ превращается въ свою противоположность, въ крайній фаталистическій объективизмъ.

Господствующій въ настоящее время преимущественно въ буржуазной соціологіи субъективный идеализмъ начинаетъ съ цѣлесообразной свободной воли и приходитъ на этомъ же основаніи къ тому заключенію, что соціальное будущее не можетъ имѣть никакихъ научныхъ гарантій и что вслѣдствіе этого необходимо идти за такъ называемымъ естественнымъ ходомъ вещей.

Практическимъ выраженіемъ этой философской теоріи является кромѣ буржуазной „соціальной реформы“, бернштейніанство, программа авторовъ „Credo“, „Рабочей Мысли“, и даже „Рабочаго Дѣла“, поскольку оно проповѣдуетъ *„тактику—процессъ“*.

Весьма возможно, что очень многіе представители этихъ опортюнистическихъ направленій ровно никакого понятія не имѣютъ о той философіи, которая отождествляетъ мышленіе съ бытіемъ, отрицаетъ внѣшній міръ и объективную причинность.

Но отсутствіе философскаго міросозерцанія нисколько не препятствуетъ этимъ господамъ находиться подъ вліяніемъ *буржуазныхъ критиковъ научнаго соціализма*, взгляды которыхъ проникаютъ всю современную соціологическую литературу, начиная съ объемистыхъ профессорскихъ книгъ и кончая докторскими диссертаціями и журнальными статейками.

Слѣдуетъ, однако, быть справедливымъ и по отношенію къ буржуазнымъ идеологамъ. Эти господа отдаютъ себѣ ясный отчетъ въ своемъ міровоззрѣніи и потому, строго отличая его отъ марксизма, стараются какъ въ общемъ, такъ и въ частностяхъ, опровергать научный соціализмъ. Что же касается соціалъ-демократическаго опортюнизма, то онъ воспринялъ всѣ главные принципы и практическіе выводы у буржуазной идеологіи и прикрылъ ихъ для себя и для другихъ марксистской терминологіей. Отсюда та неимовѣрная путаница и умственная деморализація, кото-

рая господствуетъ въ нѣкоторой части соціалъ-демократической литературы переживаемаго нами періода. Главнымъ образомъ исказили и наполнили буржуазнымъ содержаніемъ термины марксовой идеологіи: „естественный ходъ вещей“, „историческій процессъ“ и „конкретная дѣйствительность“.

Дѣло въ томъ, что о естественномъ ходѣ вещей всегда говорила буржуазія и не одна буржуазія, а всѣ существовавшіе господствующіе классы.

Разсматривался-ли этотъ естественный ходъ, какъ результатъ божественнаго предопредѣленія, опирался-ли онъ на естественное право, *соціальное содержаніе* этого понятія всегда сводилось къ оправданію и укрѣпленію данной общественной формы. Совершенно инымъ характеромъ и инымъ содержаніемъ отличается терминъ „естественный ходъ вещей“ въ теоріи Маркса-Энгельса.

Приложивъ къ исторіи діалектическій методъ изслѣдованія, Марксъ и Энгельсъ, какъ это должно быть всѣмъ извѣстно, смотрѣли на историческій процессъ, какъ на непрерывную смѣну общественныхъ формъ.

Такимъ образомъ ученіе Маркса подчеркиваетъ естественность и необходимость революціонныхъ элементовъ дѣйствительности, вопреки утвержденію защитниковъ существующаго порядка, что естественно и необходимо только то, что поддерживаетъ этотъ порядокъ. Между тѣмъ какъ буржуазная идеологія стремится на основаніи естественнаго хода вещей увѣковѣчить капиталистическій строй, марксова доктрина, наоборотъ, подчеркивая революціонные элементы дѣйствительности и разсматривая ихъ какъ естественно необходимый результатъ того же историческаго процесса, находитъ въ естественномъ ходѣ научное обоснованіе будущаго соціалистическаго общества.

Весьма ошибоченъ также тотъ взглядъ, будто марксизмъ противопоставилъ субъективному вмѣшательству объективный историческій процессъ *).

На самомъ дѣлѣ Марксова теорія не противопоставила эти моменты другъ другу, *а согласила ихъ*.

Цѣлесообразная дѣятельность людей въ исторіи должна, —

*) Такъ поняли теорію Маркса русскіе народники и такъ исказили ее соціалъ-демократы оппортюнисты.

съ точки зрѣнія системы Маркса-Энгельса,—согласоваться съ исторической необходимостью; другими словами, субъективное воздѣйствіе должно опираться на объективный ходъ вещей.

Причинность и цѣлесообразность въ исторіи, какъ и во всякой другой области, не только другъ друга не исключаютъ, но напротивъ того другъ друга обусловливаютъ.

Взаимное отношеніе исторической теоріи къ исторической практикѣ въ ученіи Маркса можно сравнить съ отношеніемъ механики къ техникѣ.

Изобрѣтатель изучаетъ механическіе законы природы и, пользуясь знаніемъ ихъ, строитъ машину, выполняющую цѣлесообразную функцію. Механическая причинность становится у него источникомъ *цѣлесообразнаго* движенія, которое совершается въ силу закономѣрной необходимости. Машина дѣйствуетъ подъ вліяніемъ той же механической причинности, которая существуетъ въ природѣ, но съ той огромной разницей, что цѣлесообразная комбинація силъ, выполняя заранѣе опредѣленную функцію, удовлетворяетъ опредѣленную, сознанную человѣкомъ потребность.

Воспользуемся теперь этимъ примѣромъ и разсмотримъ два другихъ момента, во первыхъ, когда причинность не вызываетъ цѣлесообразнаго воздѣйствія субъекта, во вторыхъ, когда цѣлесообразная идея не опирается на причинность.

Представимъ себѣ, что изобрѣтатель вздумалъ ограничиваться исключительно однимъ наблюденіемъ законовъ природы, полагая, что ея силы сами собой скомбинируются именно такъ, какъ ему это желательно. Можно съ увѣренностью сказать, что его надежда не сбудется: природа за него работать не станетъ. Теперь представимъ себѣ обратный случай: изобрѣтатель носится съ планомъ построить машину, но не повинуется механической причинности. Опять таки понятно, что его спекуляція останется осуществленной лишь въ его собственномъ воображеніи. На этихъ примѣрахъ нетрудно видѣть, какъ крайній объективизмъ и крайній субъективизмъ сходятся въ своихъ конечныхъ результатахъ. Полное совпаденіе этихъ крайностей объясняется полной тождественностью ихъ исходныхъ точекъ. Крайній объективизмъ и крайній субъективизмъ выходятъ изъ одного и того же метафизическаго начала: изъ субъек-

тивнаго идеализма. Отрицаніе дѣйствительности внѣшняго міра и объективной причинности приводитъ къ отрицанію всякой закономѣрности, а отрицаніе закономѣрности—къ вѣрѣ въ свободу цѣлесообразной воли. Цѣлесообразная безпричинная воля, сущность которой сводится къ субъективному конструированію плановъ, лишенныхъ элементовъ необходимости, приводитъ неизбѣжнымъ образомъ къ скептицизму.

Изъ скептицизма возможны два выхода: либо мы будемъ слѣдовать за естественнымъ процессомъ и фаталистически ожидать отъ него осуществленія сложившихся въ нашей головѣ идеаловъ, либо слѣпо дѣйствовать, какъ это проповѣдуютъ субъективисты.

Поэтому субъективисты и крайніе объективисты, расходясь, если можно такъ выразиться, *психологически*, совершенно солидарны теоретически и практически. Оба направленія одинаково отрицательно относятся къ планомѣрному воздѣйствію на историческій процессъ, объявляя опредѣленность и планомѣрность образа дѣйствія сектантскимъ догматизмомъ *). И оба направленія, поскольку они дѣйствуютъ, одинаково обречены на оппортюнизмъ.

Изъ этого краткаго и, конечно, далеко неполнаго анализа читатель все таки можетъ видѣть, до какой степени различіе въ философскихъ основахъ дѣлаетъ различнымъ всю систему взглядовъ, вытекающихъ изъ субъективнаго идеализма съ одной стороны и изъ матеріалистической философіи съ другой. Отнять у марксизма его матеріалистическую основу и воздвигать его теоретическое зданіе на чуждомъ ему фундаментѣ критицизма **) значитъ по-

---

*) „Русское Богатство“, хотя и споритъ противъ „критиковъ“, но спорятъ такъ игриво и кокетливо, что стоитъ имъ хорошенько объясниться и дѣло кончится законнымъ бракомъ... „Русское Богатство“ хвалитъ „критиковъ“ за ихъ отрицательное отношеніе къ „догмѣ“ и опредѣленному научному міровоззрѣнію, а „критики“ хвалятъ Михайловскаго за его отстаиваніе „свободы личности“, т. е опять за то же самое.

**) Въ данномъ случаѣ мы не отличаемъ критической философіи отъ субъективнаго идеализма. Субъективный идеализмъ представляетъ только наиболѣе логическую форму той же критической философіи.

Переходъ г. П. Струве отъ критицизма къ субъективному идеализму вполнѣ послѣдователенъ. Вернувшись „*Назадъ къ Канту*“

кончить всѣ счеты съ нимъ и создать совершенно другую систему взглядовъ, не только ничего общаго съ марксизмомъ не имѣющую, но прямо противоположную ему. Г. П. Струве подставилъ подъ теорію Маркса этотъ чуждый ему фундаментъ *). Естественно, что вся система воззрѣній марксизма пришла въ непримиримое противорѣчіе съ чуждыми ей философскими предпосылками. Это несовпаденіе взглядовъ марксизма со взглядами, вытекающими изъ критической философіи, г. П. Струве самодовольно выдаетъ за критику матеріалистическаго пониманія исторіи.

Такимъ пріемомъ голаго противопоставленія пользуется г. П. Струве при его будто-бы критикѣ детерминизма марксовой теоріи.

Предпославъ главную гносеологическую *догму* о тождествѣ бытія и мышленія, онъ дѣлаетъ то вытекающее изъ нея заключеніе, что свобода не есть сознаніе необходимости. Это заключеніе онъ твердитъ на разные лады, воображая при этомъ самъ и увѣряя читателя, что онъ критикуетъ детерминизмъ марксовой системы.

Легко замѣтить, что тутъ нѣтъ и тѣни критики.

Чтобы дѣйствительно подвергнуть критикѣ детерминизмъ марксовой теоріи съ точки зрѣнія имманентной гносеологіи, г. П. Струве долженъ былъ прежде всего *критическимъ* путемъ доказать состоятельность своей собственной гносеологіи, а затѣмъ на этомъ основаніи обнаружить несостоятельность философскихъ предпосылокъ системы Маркса.

г. П. Струве пошелъ впередъ къ имманентной гносеологіи, т. е. подвинулся еще дальше назадъ къ *Юму* и *Берклею*.

*) Возможность сочетанія матеріалистическаго пониманія исторіи съ „критицизмомъ“ г. П. Струве аргументируетъ такъ: „я стою на той же самой почвѣ, что и г. Булгаковъ: мы оба одновременно — сторонники критической философіи и матеріалистическаго пониманія исторіи“. „Это сочетаніе (слѣдуетъ тутъ же въ примѣчаніи) критической точки зрѣнія и матеріалистическаго пониманія исторіи показываетъ, что послѣднее *по существу* (курсивъ нашъ) нисколько не связано съ матеріалистической метафизикой“ (Воп. фил. и псих. 1897, стр. 132). Итакъ тотъ фактъ, что г. П. Струве вмѣстѣ съ г. Булгаковымъ сочетали марксову теорію съ критицизмомъ, долженъ служить доказательствомъ, что такое согласованіе логично *по существу*. Эта аргументація не нуждается въ опроверженіи; можно только подивиться ея легкомыслію.

Но г. П. Струве предпочитаетъ болѣе легкій способъ. Онъ начинаетъ свою гносеологію указомъ: „Съ точки зрѣнія гносеологическаго монизма всѣ показанія сознанія представляютъ бытіе: ибо мышленіе бытія равносильно бытію мыслимаго“. А такъ какъ изъ этого гносеологическаго указа слѣдуетъ, что свобода не есть сознаніе необходимости, то выходитъ, что не правы Энгельсъ и Бельтовъ, и „критикъ“ пишетъ дальше: „Энгельсъ могъ такъ философствовать (о томъ, что свобода есть сознаніе необходимости, Л. А.), потому что ему была совершенно чужда критическая точка зрѣнія“ *).

Именно потому, г. П. Струве! Энгельсу не только чужда была критическая философія, но онъ даже былъ вполнѣ сознательнымъ и рѣзкимъ противникомъ ея.

Но чѣмъ же, спрашивается, виноватъ Энгельсъ, если его взгляды на свободу и необходимость не совпадаютъ со взглядами на этотъ вопросъ критической философіи?

Виноватъ не Энгельсъ, а г. П. Струве, которому пришла въ голову веселая идея соединять несоединимое. На подобномъ основаніи можно безъ особеннаго труда уничтожить какую угодно теорію.

Стоитъ напримѣръ сдѣлать попытку согласовать библейскій разсказъ о сотвореніи міра съ теоріей происхожденія видовъ, а когда такое сочетаніе окажется невозможнымъ, то объявить кризисъ въ дарвинизмѣ **). Сталкиваясь съ такого рода пріемами критики, становишься въ тупикъ и прямо не знаешь, какъ и въ какой связи отвѣчать на нее. А отвѣчать необходимо, ибо много на бѣломъ свѣтѣ наивныхъ читателей, вѣрящихъ писателю на слово.

Твердятъ же гг. критики чуть ли не черезъ каждыя три строчки: „критика“, „критическая точка зрѣнія“, „гносеологія“, „кризисъ въ марксизмѣ“, а непосвященный читатель, быть можетъ, и не совсѣмъ ясно понимающій фило-

*) „Вопросы философіи и психологіи“. Январь—Февраль 1897, стр. 132.

**) Замѣтимъ, между прочимъ, что этотъ примѣръ не совсѣмъ гипотетиченъ. Критики дарвинизма пользовались такимъ же негоднымъ оружіемъ, какъ критики марксизма. Всякая революціонная теорія должна, очевидно, встрѣчать недобросовѣстную и легкомысленную критику.

софскую фразеологію этихъ господъ (ихъ понимать очень трудно, если не знать источниковъ, изъ которыхъ они черпаютъ свою премудрость), все таки думаетъ, что съ марксизмомъ должно быть дѣло не ладно.

III.

Главнымъ поводомъ къ „критической“ дѣятельности г. П. Струве послужила извѣстная книга профессора Штаммлера: „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung“. Эта книга, написанная съ внѣшней профессорской ученостью и съ истинно филистерскимъ пониманіемъ ученія Маркса, произвела большой шумъ и оказала громадное вліяніе на нашихъ легальныхъ quasi-марксистовъ.

Въ нашу задачу не входитъ разборъ этого произведенія; но мы приведемъ и разберемъ здѣсь то пресловутое мѣсто, которое выставляется почти всѣми критиками на показъ и которое надѣлало такъ много хлопотъ гг. Булгакову и Струве.

Профессоръ Штаммлеръ говоритъ: „характерную черту матеріалистическаго пониманія исторіи и его практическаго примѣненія составляетъ то, что оно уклоняется отъ неумолимой альтернативы—остановиться исключительно или на казуально-понимающемъ познаніи, или на волѣ, ставящей себѣ цѣли; оно постулируетъ естественно-необходимый ходъ соціальнаго развитія, но считаетъ при этомъ возможнымъ его поощрять, ему содѣйствовать, уменьшать его бѣдствія. Это жестокое qui pro quo! Кто познаетъ, что опредѣленный результатъ наступитъ съ неизбѣжной естественной необходимостью, тотъ уже не можетъ содѣйствовать наступленію этого результата. Въ представленіи содѣйствія и поощренія лежитъ мысль, что такъ какъ оно можетъ произойти при вмѣшательствѣ, событіе не познано, какъ естественно-необходимое. Отъ этого противорѣчія нельзя уклониться: разъ научно познано, что извѣстное событіе необходимо произойдетъ совершенно опредѣленнымъ способомъ, безсмысленно еще желать содѣйствовать именно этому *опредѣленному способу* его наступленія. Нельзя осно-

Но г. П. Струве предпочитаетъ болѣе легкій способъ. Онъ начинаетъ свою гносеологію указомъ: „Съ точки зрѣнія гносеологическаго монизма всѣ показанія сознанія представляютъ бытіе: ибо мышленіе бытія равносильно бытію мыслимаго“. А такъ какъ изъ этого гносеологическаго указа слѣдуетъ, что свобода не есть сознаніе необходимости, то выходитъ, что не правы Энгельсъ и Бельтовъ, и „критикъ“ пишетъ дальше: „Энгельсъ могъ такъ философствовать (о томъ, что свобода есть сознаніе необходимости, Л. А.), потому что ему была совершенно чужда критическая точка зрѣнія“ *).

Именно потому, г. П. Струве! Энгельсу не только чужда была критическая философія, но онъ даже былъ вполнѣ сознательнымъ и рѣзкимъ противникомъ ея.

Но чѣмъ же, спрашивается, виноватъ Энгельсъ, если его взгляды на свободу и необходимость не совпадаютъ со взглядами на этотъ вопросъ критической философіи?

Виноватъ не Энгельсъ, а г. П. Струве, которому пришла въ голову веселая идея соединять несоединимое. На подобномъ основаніи можно безъ особеннаго труда уничтожить какую угодно теорію.

Стоитъ напримѣръ сдѣлать попытку согласовать библейскій разсказъ о сотвореніи міра съ теоріей происхожденія видовъ, а когда такое сочетаніе окажется невозможнымъ, то объявить кризисъ въ дарвинизмѣ **). Сталкиваясь съ такого рода пріемами критики, становишься въ тупикъ и прямо не знаешь, какъ и въ какой связи отвѣчать на нее. А отвѣчать необходимо, ибо много на бѣломъ свѣтѣ наивныхъ читателей, вѣрящихъ писателю на слово.

Твердятъ же гг. критики чуть ли не черезъ каждыя три строчки: „критика“, „критическая точка зрѣнія“, „гносеологія“, „кризисъ въ марксизмѣ“, а непосвященный читатель, быть можетъ, и не совсѣмъ ясно понимающій фило-

*) „Вопросы философіи и психологіи“. Январь—Февраль 1897, стр. 132.

**) Замѣтимъ, между прочимъ, что этотъ примѣръ не совсѣмъ гипотетиченъ. Критики дарвинизма пользовались такимъ же негоднымъ оружіемъ, какъ критики марксизма. Всякая революціонная теорія должна, очевидно, встрѣчать недобросовѣстную и легкомысленную критику.

софскую фразеологію этихъ господъ (ихъ понимать очень трудно, если не знать источниковъ, изъ которыхъ они черпаютъ свою премудрость), все таки думаетъ, что съ марксизмомъ должно быть дѣло не ладно.

III.

Главнымъ поводомъ къ „критической“ дѣятельности г. П. Струве послужила извѣстная книга профессора Штаммлера: „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung“. Эта книга, написанная съ внѣшней профессорской ученостью и съ истинно филистерскимъ пониманіемъ ученія Маркса, произвела большой шумъ и оказала громадное вліяніе на нашихъ легальныхъ quasi-марксистовъ.

Въ нашу задачу не входитъ разборъ этого произведенія; но мы приведемъ и разберемъ здѣсь то пресловутое мѣсто, которое выставляется почти всѣми критиками на показъ и которое надѣлало такъ много хлопотъ гг. Булгакову и Струве.

Профессоръ Штаммлеръ говоритъ: „характерную черту матеріалистическаго пониманія исторіи и его практическаго примѣненія составляетъ то, что оно уклоняется отъ неумолимой альтернативы—остановиться исключительно или на казуально-понимающемъ познаніи, или на волѣ, ставящей себѣ цѣли; оно постулируетъ естественно-необходимый ходъ соціальнаго развитія, но считаетъ при этомъ возможнымъ его поощрять, ему содѣйствовать, уменьшать его бѣдствія. Это жестокое qui pro quo! Кто познаетъ, что опредѣленный результатъ наступитъ съ неизбѣжной естественной необходимостью, тотъ уже не можетъ содѣйствовать наступленію этого результата. Въ представленіи содѣйствія и поощренія лежитъ мысль, что такъ какъ оно можетъ произойти при вмѣшательствѣ, событіе не познано, какъ естественно-необходимое. Отъ этого противорѣчія нельзя уклониться: разъ научно познано, что извѣстное событіе необходимо произойдетъ совершенно опредѣленнымъ способомъ, безсмысленно еще желать содѣйствовать именно этому *опредѣленному способу* его наступленія. Нельзя с

вать партію, которая хотѣла бы сознательно содѣйствовать точно вычисленному лунному затменію" *).

На эту знаменитую тираду профессора Штаммлера г. Булгаковъ, тогда еще цѣпляясь за марксизмъ, отвѣтилъ: „законъ развитія общества говоритъ не то, что выйдетъ *безъ* нашихъ дѣйствій, а *изъ* нашихъ дѣйствій. И всякій разумный человѣкъ согласится, что можно энергично дѣйствовать скорѣе въ томъ случаѣ, когда знаешь, что дѣло увѣнчается успѣхомъ, чѣмъ тогда, когда дѣйствуешь па удачу" **).

Само по себѣ это возраженіе совершенно справедливо, но оно тѣмъ не менѣе не исчерпываетъ всѣхъ заблужденій, лежащихъ въ основѣ мысли Штаммлера.

Дѣло въ томъ, что профессоръ Штаммлеръ исказилъ всю мысль Маркса объ объективномъ моментѣ въ историческомъ процессѣ.

У Маркса творцами новыхъ формъ общественной жизни являются *люди*, побуждаемые къ дѣйствію ходомъ экономическаго развитія. Въ этомъ смыслѣ и только въ этомъ слѣдуетъ понимать объективизмъ марксовой доктрины. А профессоръ Штаммлеръ представилъ себѣ мысль Маркса такъ, какъ будто общественныя формы создаются сами собою, безъ всякаго участія людей. Понявъ Маркса такимъ нелѣпымъ образомъ, онъ глубокомысленно открылъ противорѣчіе между объективной исторической необходимостью и цѣлесообразной дѣятельностью людей.

Далѣе, невѣренъ тотъ взглядъ профессора Штаммлера, что люди свободно творятъ исторію еще и потому, что не всякое же поколѣніе творитъ *весь* историческій процессъ. Всякое поколѣніе является въ готовую историческую среду, стоящую противъ него какъ *объектъ*, подъ вліяніемъ котораго оно вырабатываетъ свои взгляды, свои привычки, свои стремленія и даже... свою наклонность критиковать ученіе Маркса.

„Люди дѣлаютъ свою собственную исторію,—говоритъ Марксъ,—но они ее *не дѣлаютъ самопроизвольно*—имъ при-

---

*) Цитируемъ это мѣсто по статьѣ г. П. Струве „Вопросы философіи и психологіи", 1897, стр. 133.

**) „Вопросы философіи и психологіи" ноябрь и дек. 1896, стр. 610.

ходится дѣйствовать не при обстоятельствахъ, выбранныхъ ими самими, а при обстоятельствахъ, независимыхъ отъ ихъ выбора, непосредственно ихъ окружающихъ и ими унаслѣдованныхъ". *)

Историческій процессъ, лежащій позади всякого живущаго и дѣйствующаго поколѣнія, представляетъ по отношенію къ послѣднему точно такой же объективный факторъ, какъ и внѣшняя природа.

Съ этой точки зрѣнія нѣтъ, слѣдовательно, никакого основанія примѣнять къ изученію исторіи иной методъ, чѣмъ къ изученію внѣшней природы.

Кромѣ того не выдерживаетъ ни малѣйшей критики примѣръ профессора Штаммлера о лунномъ затменіи. Въ этомъ примѣрѣ совершенно не важно частное явленіе—затменіе луны,—а важенъ главный принципъ, лежащій въ основѣ этой параллели. Главный же принципъ заключается въ томъ, что къ изслѣдованію природы примѣнимъ методъ причинности, а къ исторіи методъ цѣлесообразности. Природу мы изучаемъ и она, слѣдовательно, должна разсматриваться съ точки зрѣнія объективной закономѣрности, исторію мы дѣлаемъ, ее необходимо поэтому объяснять на основаніи цѣлесообразной воли.

Подобное различеніе скрываетъ въ себѣ тотъ ошибочный и въ сущности никѣмъ не раздѣляемый взглядъ, будто человѣкъ-спокойный, пассивный наблюдатель процессовъ природы, фатально выжидающій того или другого ея явленія.

Въ дѣйствительности дѣло обстоитъ совсѣмъ не такъ. Отношеніе человѣка къ природѣ не пассивное, а всегда активное. Изучая окружающую природу, человѣкъ борется съ ней, а борясь съ ней, онъ изучаетъ ее. Природа стоитъ противъ человѣка не какъ внѣшній, застывшій, не задѣвающій его объектъ, а какъ постоянно на него дѣйствующій факторъ. Борьбу съ природой человѣкъ ведетъ двоякимъ способомъ: либо онъ на основаніи познанія ея законовъ превращаетъ и комбинируетъ ея силы, непосредственно подчиняя ихъ своимъ цѣлямъ; либо же онъ съ помощью комбинаціи однѣхъ ея силъ дѣлаетъ безопасными и безвредными другія ея силы.

*) „Восемнадцатое Брюмера". стр. 7, рус. пер. Б. Кричевскаго. 1894. Женева

Но какъ въ первомъ, такъ и во второмъ случаѣ роль человѣка въ отношеніи къ природѣ дѣятельная и вполнѣ активная. Столкновеніе и взаимодѣйствіе законовъ объективнаго міра съ причинностью нашего субъективнаго воздѣйствія создаетъ наше понятіе о цѣлесообразности. Тѣ наши дѣйствія, которыя имѣютъ своимъ послѣдствіемъ побѣду надъ природой, т. е. подчиненіе ея силъ нашему воздѣйствію, мы называемъ цѣлесообразными. И этотъ моментъ цѣлесообразности участвуетъ, стало быть, въ борьбѣ человѣка съ природой какъ и въ борьбѣ его съ исторической средой. Теперь мы спрашиваемъ профессора Штаммлера, почему онъ не открываетъ противорѣчія между „казуальнымъ познаніемъ" природы и „цѣлесообразнымъ воздѣйствіемъ" на нее? Почему познаніе причинности въ этой сферѣ явленій не только не парализуетъ нашей воли, а наоборотъ, поощряетъ, увеличиваетъ и укрѣпляетъ ея силу? На такіе вопросы профессору Штаммлеру нечего отвѣтить, ибо онъ очень хорошо знаетъ, что цѣлесообразность, не основанная на причинности, есть *пустое и безсодержательное понятіе*.

И если бы ему пришлось произнести рѣчь на юбилеѣ какого нибудь крупнаго естествоиспытателя, то онъ бы несомнѣнно съ большой гордостью сталъ указывать на ту власть человѣка надъ природой, которая достигнута благодаря примѣненію научно-объективнаго метода. Онъ бы не говорилъ о противорѣчіи между „казуальнымъ познаніемъ" и волевымъ воздѣйствіемъ, а наоборотъ подчеркивалъ бы ихъ взаимную и неразрывную связь.

IV.

Возвратимся къ нашему критику. Приведенное и разобранное нами возраженіе профессора Штаммлера сильно смутило суетливый умъ г. П. Струве. Не сумѣвъ справиться со Штаммлеромъ, онъ также не удовлетворился вышецитированнымъ нами возраженіемъ г. Булгакова. „Только что приведенному разсужденію г. Булгакова, пишетъ г. П. Струве, я могу противопоставить такое на мой взглядъ неотразимое соображеніе: „законъ развитія общества говоритъ не то, что выйдетъ безъ нашихъ дѣйствій,

а изъ нашихъ дѣйствій" (слова г. Булгакова), но совершенно *независимо* отъ того, *какъ мы будемъ дѣйствовать*, ибо въ этотъ законъ развитія, какъ составной элементъ объемлемой имъ необходимости, входитъ уже и опредѣленный образъ нашихъ дѣйствій. *Какъ мы думаемъ дѣйствовать уже предетерминировано* и конечно совершенно независимо отъ нашего сознанія, т. е. отъ нашей рѣшимости дѣйствовать такъ, а не иначе. Допустить обратное значило бы, прогнавъ свободу съ передняго крыльца, самымъ любезнымъ образомъ открыть ей черный ходъ" *).

Не трудно видѣть, что г. П. Струве вычелъ изъ человѣческихъ дѣйствій сознаніе, отождествилъ его съ свободой и послѣ этого спрашиваетъ: гдѣ же сознательная человѣческая дѣятельность?

Въ томъ именно и суть, что детерменизмъ отнюдь не уничтожаетъ *сознательной* дѣятельности субъекта, а наоборотъ объясняетъ ее причинами, мотивами и цѣлями.

Далѣе, опредѣленность способа дѣйствія должна, по мнѣнію нашего автора, уничтожить личную рѣшимость. На какомъ это основаніи? Казалось бы какъ разъ наоборотъ, что полное и всестороннее познаніе способа дѣйствія не только не исключаетъ личной рѣшимости, но именно обусловливаетъ ее собою.

Соотвѣтственно высказанному г. П. Струве убѣжденію личная рѣшимость проявляется только въ томъ случаѣ, когда отсутствуютъ сильные, доминирующіе мотивы и опредѣленные способы дѣйствія. Съ этой точки зрѣнія самымъ слабымъ человѣкомъ на свѣтѣ былъ Кальвинъ, а самымъ рѣшительнымъ Обломовъ.

То, что г. П. Струве называетъ личной рѣшимостью, выражаетъ не что иное, какъ патологическое состояніе воли, при которомъ отсутствуетъ преобладающій мотивъ. Наше „критическое" время полно такими развинченными и разслабленными субъектами. Большинство буржуазной интеллигенціи, пресыщенной всѣми благами ненормальной культуры, страдаетъ болѣзнью воли, т. е. отсутствіемъ ясно выраженныхъ мотивовъ, конкретныхъ цѣлей и опредѣленныхъ идеаловъ.

*) „Вопросы философіи и психологіи". Январь—Февраль 1897, стр. 134.

Влача жалкое, равнодушное существованіе, она всегда готова на всякое сумасбродство, чтобы только ощутить свое собственное бытіе.

Являясь декадентомъ въ полномъ смыслѣ этого слова, г. П. Струве возвелъ эту позорную безпринципность буржуазной интеллигенціи въ принципъ, разсматривая ея слабость, какъ проявленіе личной рѣшительности.

Истинно сильные и истинно рѣшительные люди всегда чувствуютъ непреодолимую силу своихъ мотивовъ.

Самъ Фихте, отказавшись отъ детерминизма Спинозы изъ опасенія потерять свободу личности, долженъ былъ вслѣдъ затѣмъ создать объекты, ограничивающіе абсолютную свободу его „я", которое безъ внѣшняго ограниченія должно было исчезнуть въ своей собственной пустотѣ. Фихте началъ свободой и кончилъ необходимостью.

Г. П. Струве приводитъ еще одинъ доводъ противъ детерминизма: „Идея свободы,—говоритъ онъ,—есть лишь абстрактный дистеллятъ *психологическаго чувства свободы* (курсивъ нашъ), которымъ окрашена вся наша дѣятельность. Эта идея непригодна для цѣлей познанія и въ этомъ смыслѣ она является, по словамъ Канта, лишь голой идеей, но ея существованіе указываетъ на наличность въ сознаніи двухъ направленій: познанія (о бытіи) и воли". *)

Выходитъ, что фактъ существованія сознанія свободы долженъ служить опроверженіемъ послѣдовательнаго детерминизма. На это старое какъ міръ возраженіе отвѣтилъ еще Спиноза: „Такимъ образомъ, говоритъ философъ, самъ опытъ показываетъ съ неменьшей ясностью, чѣмъ разумъ, что люди только потому думаютъ, будто они свободны, что они сознаютъ свои дѣйствія, а причины этихъ дѣйствій имъ неизвѣстны. Слѣдовательно, кто думаетъ, что онъ говоритъ или молчитъ или дѣлаетъ что нибудь другое по свободному рѣшенію своего духа, тотъ видитъ сны на яву." **)

Но если читатель предполагаетъ, что г. П. Струве серьезно отстаиваетъ свободу воли, то онъ глубоко оши-

---

*) „Еще о свободѣ и необходимости", стр. 203 „Новое слово", 1897, № 8.

**) Die Ethik von Spinoza, neu übersetzt von J. Stern. I Theil. S. 159—160.

бается. „Я вполнѣ послѣдовательный детерминистъ,—пишетъ г. П. Струве,—и никогда не думалъ переносить категоріи свободы въ объективный міръ. Я утверждалъ лишь, что для живыхъ людей представленіе о будущихъ человѣческихъ дѣйствіяхъ „не можетъ быть окрашено сплошь въ цвѣтъ необходимости“. *) Что же это значитъ? Если это значитъ, что человѣкъ *мыслитъ* свои дѣйствія, направленныя на будущее, *свободными*, то г. П. Струве, какъ „вполнѣ послѣдовательный детерминистъ“, можетъ сдѣлать тотъ необходимый выводъ, что сознаніе свободы есть представленіе, которое объясняется сознаніемъ дѣйствія и отсутствіемъ сознанія причины его.

Но такой логическій выводъ изъ его собственныхъ словъ г. П. Струве не по душѣ. „Вполнѣ послѣдовательный детерминистъ для объективнаго міра“ находитъ однако возможнымъ исключить изъ объективнаго міра дѣятельность людей **) и объявить ее безпричинной на томъ основаніи, что они сами себя мыслятъ свободными.

Укажемъ еще на одну непослѣдовательность. Признавая свободу въ дѣятельности, которая направлена на будущее, г. П. Струве остается „вполнѣ послѣдовательнымъ детерминистомъ“ по отношенію къ прошедшему. Онъ очевидно не понимаетъ, что быть послѣдовательнымъ детерминистомъ по отношенію къ прошедшему значитъ объяснять всю прошедшую историческую дѣятельность строгой причинностью. А такъ какъ люди, дѣйствовавшіе въ прошедшемъ, тоже въ свое время направляли свою дѣятельность на будущее и слѣдовательно тоже „не окрашивали ее въ сплошной цвѣтъ необходимости“, то „вполнѣ послѣдовательный детерминистъ“ для прошедшаго можетъ прійти къ тому простому логическому выводу, что дѣятельность людей, направленная на будущее, несмотря на ихъ сознаніе свободы тоже опредѣляется строгою причинностью.

---

*) „Еще о свободѣ и необходимости“ стр. 200 „Новое Слово“ 1899, № 8.

**) Не мѣшаетъ при этомъ случаѣ напомнить г. П. Струве, что кромѣ дѣятельности людей съ его точки зрѣнія нѣтъ объективнаго міра, ибо все находящееся внѣ коллективнаго сознанія „transcensus“ и „метафизика“.

Однимъ словомъ, признать необходимую закономѣрность въ прошедшемъ значитъ признавать ее и для будущаго.

Но нашъ гносеологъ послѣдователенъ лишь въ одномъ: ему во что бы то ни стало необходимо „критиковать“ Маркса и согласиться съ Зиммелемъ. Выражая свою солидарность съ этимъ писателемъ, онъ приводитъ изъ него слѣдующее мѣсто: „какъ только мы признаемъ, что долженствованіе есть лишь одна изъ формъ, принимаемыхъ содержаніемъ представленій для созданія практическаго міра, то становится ясно, что мы не можемъ долженствованію à priori приписывать болѣе сильную связь съ однимъ содержаніемъ, чѣмъ съ другимъ.“ *)

Въ этомъ положеніи скрывается весь гносеологическій скептицизмъ и вытекающій изъ него практическій оппортюнизмъ. Разъ будущее не связано ни съ какимъ содержаніемъ въ настоящемъ, то оно, какъ мы это видѣли выше, не носитъ характера обязательности.

Положеніе, „что мы не можемъ долженствованію а priori приписывать болѣе сильную связь съ однимъ содержаніемъ, чѣмъ съ другимъ“, означаетъ, что между конкретными условіями настоящаго нѣтъ никакой причинной связи съ будущимъ. Не трудно видѣть, что отрицаніе такой связи приводитъ къ полному отрицанію всякаго закона, ибо всякій законъ тѣмъ и отличается отъ простого эмпирическаго наблюденія, что носитъ характеръ обязательнаго долженствованія и для будущаго. Вышеприведенное гносеологическое положеніе относится поэтому въ совершенно одинаковой степени ко всѣмъ областямъ науки. И мы хотѣли бы знать, отчего г. П. Струве не сталъ на основаніи гносеологическаго скептицизма опровергать законы астрономіи, физики, химіи и т. д., а направилъ его исключительно противъ матеріалистическаго пониманія исторіи?

Другое противорѣчіе. Если г. П. Струве не находитъ возможнымъ предсказать будущее, то почему же онъ такъ настойчиво доказываетъ невозможность *въ будущемъ* соціальной революціи?

Если онъ далѣе не считаетъ возможнымъ „ а priori приписывать болѣе *сильную связь* съ однимъ содержаніемъ,

---

*) „Вопросы философіи и психологіи.“ Январь — Февраль, 1897, стр. 128.

чѣмъ съ другимъ", то на какомъ основаніи онъ связываетъ невозможность соціальной революціи съ притупленіемъ общественныхъ противорѣчій?

Мало того, г. П. Струве не только предсказываетъ невозможность соціальной революціи, но даже знаетъ форму будущаго соціалистическаго строя.

Такъ въ своемъ предисловіи къ книгѣ г. Бердяева онъ приводитъ филистерски-тривіальную каррикатуру на соціалистическое общество изъ „Заратустры".

Стало быть онъ, „критикъ",—вмѣстѣ съ скептикомъ Фридрихомъ Нитше—чуть ли не лучше насъ, „догматиковъ" и „доктринеровъ", знаетъ, какъ будутъ выглядѣть члены соціалистическаго общества *).

Итакъ, г. П. Струве тоже предсказываетъ будущее и тоже связываетъ его съ настоящимъ, вопреки своимъ гносеологическимъ предпосылкамъ. Нашъ критикъ не составляетъ исключенія. На такое вопіющее противорѣчіе обреченъ всякій скептикъ, потому что ни наука, ни обыденная жизнь ни шагу сдѣлать не въ состояніи безъ того или другого убѣжденія относительно будущаго. Тѣмъ человѣкъ и отличается отъ животнаго, что онъ освѣщаетъ свои поступки своими соображеніями о будущемъ и приспособляетъ къ будущему свое настоящее. *Чистые эмпирики, чуждые всякаго „догматизма" и всякихъ предсказаній, вѣрующіе въ дѣйствительность только даннаго момента суть животныя.* Это животное состояніе дѣятельно и настойчиво проповѣдуется скептической гносеологіей, и это же животное состояніе отразилось во всей декадентской литературѣ, сущность которой состоитъ въ полномъ отрицаніи разума, цѣльности чувства, планомѣрности дѣятельности и въ лихорадочной погонѣ за отдѣльными моментами.

Главной причиной этого сильнаго по размѣрамъ теченія является умственное и нравственное вырожденіе буржуазіи съ одной стороны и борьба противъ нея пролетаріата съ другой.

---

*) Замѣтимъ, кстати, что прикованная къ дѣйствительности убогая фантазія филистера всегда представляетъ себѣ людей будущаго строя по своему образу и подобію. Филистеръ знаетъ, что когда онъ сытъ и пьянъ, то онъ ни въ какой идеологіи не нуждается.

Буржуазія инстинктивно чувствуетъ, что не ей принадлежитъ будущее, что въ ея распоряженіи только настоящее; ея идеологи признаютъ поэтому конкретнымъ и дѣйствительнымъ только настоящій моментъ. Когда же этимъ господамъ приходится защищать настоящее положеніе вещей, то они вопреки гносеологическому скептицизму предсказываютъ будущее, но предсказываютъ его въ отрицательномъ смыслѣ, т. е. въ томъ смыслѣ, что оно не будетъ и не должно по существу отличаться отъ настоящаго. Съ точки зрѣнія философскаго скептицизма положительное предсказаніе равносильно отрицательному. Слѣдовательно, предсказанія этихъ господъ противорѣчатъ гносеологическому скептицизму. Но они не смущаются такимъ противорѣчіемъ потому, что оно гармонируетъ съ настроеніемъ ихъ, какъ защитниковъ господствующаго класса.

Когда надо оправдать законность и необходимость существующаго строя, г. П. Струве „вполнѣ послѣдовательный детерминистъ“ по отношенію къ прошедшему. А когда требуется опровергнуть научное обоснованіе соціализма, онъ допускаетъ абсолютную свободу дѣйствій, направленныхъ на будущее.

Чтобы уничтожить научный базисъ соціализма, онъ доказываетъ съ гносеологической точки зрѣнія невозможность предвидѣть будущее. А чтобы доказать несостоятельность соціалистическаго идеала, онъ предсказываетъ невозможность соціальной революціи. Такова логика и послѣдовательность защитниковъ буржуазіи.

Чтобы больше не возвращаться къ вопросу о свободѣ и необходимости, считаемъ нужнымъ сказать тутъ же нѣсколько словъ о мнимомъ противникѣ г. П. Струве, о г. Булгаковѣ.

Споръ между г. П. Струве и г. Булгаковымъ происходилъ главнымъ образомъ на почвѣ такъ называемой гносеологіи.

Г. Булгаковъ былъ въ то время *) критицистомъ въ

*) Мы намѣренно сказали: „въ то время“. Говоря объ убѣжденіяхъ критиковъ, необходимо точно опредѣлять время, такъ какъ эти господа мѣняютъ свои воззрѣнія также легко и цинично, какъ Донъ-Жуанъ своихъ любовницъ; только съ той разницей, что Донъ-Жуанъ все таки при всякой новой любви увлекался серьез-

чистомъ видѣ, т. е. стоялъ на точкѣ зрѣнія кантовскаго дуализма. Г. П. Струве примкнулъ къ субъективному идеализму, который, какъ нами уже было упомянуто, представляетъ наиболѣе логическій выводъ изъ кантовскаго апріоризма.

Именно это различіе лежало въ основѣ ихъ полемики. Прощеголявъ другъ передъ другомъ и передъ читателями гносеологической терминологіей и наговоривъ другъ другу цѣлые вороха комплиментовъ („критики" всегда другъ друга хвалятъ), спорящіе закончили свою полемику трогательнымъ согласіемъ. Въ своей послѣдней полемической статьѣ противъ г. Булгакова, г. П. Струве писалъ: „Въ заключеніе не могу не замѣтить, что напечатанное выше возраженіе г. Булгакова было первой полемической статьей, принесшей мнѣ полное и очень глубокое удовлетвореніе. Наши разногласія оказались либо мнимыми, либо несущественными, наше согласіе очень реальнымъ и весьма существеннымъ"*). Глубоко удовлетворило и успокоило г. П. Струве, должно быть, слѣдующее примѣчаніе г. Булгакова: „Г. Струве ошибочно полагаетъ, что я повторяю Энгельса, котораго я въ такомъ случаѣ и процитировалъ бы, и метафизическая точка зрѣнія котораго мнѣ совершенно чужда. Говоря, что можно дѣйствовать съ успѣхомъ, когда въ немъ увѣренъ, я имѣлъ въ виду отмѣтить именно психологическій фактъ, — если угодно сказать психологическій трюизмъ, но не воскрешать метафизическаго положенія о томъ, что свобода есть познанная необходимость" **).

Г. Булгаковъ уступилъ г. П. Струве и для этой уступки даже подмѣнилъ свою собственную мысль.

Возражая профессору Штаммлеру, г. Булгаковъ, какъ намъ извѣстно, писалъ: „Законъ развитія общества говоритъ не то, что выйдетъ *безъ* нашихъ дѣйствій, а *изъ* нашихъ дѣйствій. И всякій разумный человѣкъ согласится, что можно энергично дѣйствовать скорѣе въ томъ случаѣ, когда знаешь, что дѣло увѣнчается успѣхомъ, чѣмъ тогда,

---

ніе. Наши легальные писатели назвали г. П. Струве „правдоискательствующимъ". Они не въ состояніи отличать легкомысленную, развращающую искателя и читателя, перемѣну убѣжденій отъ серьезнаго исканія истины.

*) „Новое Слово" 1897, № 8, стр. 208.

**) „Новое Слово", 1897, № 8, стр. 194.

когда дѣйствуешь наудачу". Г. Булгаковъ тогда слѣдовательно полагалъ, что познаніе объективной необходимости обусловливаетъ успѣшность дѣйствія, вопреки профессору Штаммлеру, думающему, что познаніе объективной необходимости противорѣчитъ цѣлесообразной исторической дѣятельности. Г. Булгаковъ защищалъ, стало быть, точку зрѣнія Энгельса, что свобода есть „познанная необходимость".

Ясно, что г. Булгаковъ далъ превратное толкованіе своей собственной высказанной годъ тому назадъ мысли, лишь бы г. П. Струве не заподозрилъ его въ прежней приверженности къ Энгельсу. Какъ бы тамъ ни было, г. П. Струве и г. Булгаковъ оказались вполнѣ солидарными.

Трогательное согласіе произошло на почвѣ отношенія къ теоріи. Г. П. Струве оперируетъ заимствованными имъ у Зиммеля категоріями необходимости и свободы. Если перевести эту гносеологическую терминологію на простой языкъ, это значитъ: необходимо *то*, что есть, и неизвѣстно *то*, что будетъ. Жизнь и теорія не имѣютъ поэтому никакой обязательной причинной связи.

Къ этому же воззрѣнію пришелъ и г. Булгаковъ, закончившій свою полемическую статью противъ г. П. Струве такимъ образомъ: „Итакъ, наука и жизнь не тождественны и непротивоположны: *онѣ различны*" *) (курсивъ нашъ). Впослѣдствіи г. Булгаковъ объявилъ всякое научное предсказаніе будущаго „шарлатанствомъ" и „знахарствомъ" **). Мысль о коренномъ различіи науки и жизни, о невозможности руководствоваться въ практической дѣятельности теоретическими принципами не нова и нисколько не оригинальна. Ее высказывалъ напримѣръ еще Катковъ, противъ котораго Писаревъ приводилъ слѣдующіе интересные аргументы: „Когда въ XV вѣкѣ нашлись чудаки, которые хотѣли печатать книги, вмѣсто того чтобы переписывать ихъ, тогда, по мнѣнію „Московскихъ Вѣдомостей", надо было отвѣчать имъ: „вы все врете! — это теорія, жизнь съ ея фактами говоритъ намъ, что книги должны непремѣнно переписываться". Когда въ томъ же вѣкѣ Колумбъ выпра-

*) „Новое Слово" № 8, 1897, стр. 199.
**) „Капитализмъ и земледѣліе", т. II, стр. 458.

шивалъ себѣ два корабля у испанскаго правительства, чтобы открыть цѣлый новый міръ, тогда надо было непремѣнно отвѣтить ему, что жизнь съ ея фактами запрещаетъ открывать новыя земли. И такой отвѣтъ дѣйствительно былъ данъ ему многими почтенными представителями жизни и ея фактовъ. Когда въ концѣ XVI столѣтія Джордано Бруно своими сочиненіями и лекціями сталъ распространять систему Коперника, тогда ему доказали очень осязательно, что *иное дѣло—фактъ, а иное дѣло—теорія* (курсивъ Писарева). Фактъ сначала посадилъ теорію въ тюрьму, а потомъ сжегъ ее на кострѣ. Въ XVII столѣтіи Галилей былъ теоріей, а папская инквизиція была фактомъ. Въ XVIII столѣтіи сочиненіе Беккарія противъ смертной казни было теоріей, а пытка, висѣлица и колесованіе— фактами. Во время Наполеона пароходъ былъ теоріей, а насмѣшка Наполеона надъ пароходомъ была фактомъ. Въ пятидесятыхъ годахъ нынѣшняго столѣтія эманципація русскихъ крестьянъ была теоріей, а крѣпостное право было фактомъ. И откупъ, и закрытый судъ, и тѣлесныя наказанія въ свое время были также весьма почтенными фактами. *Но иное дѣло—фактъ, иное дѣло—теорія, твердятъ „Московскія Вѣдомости“.* *)

Какъ вы думаете, читатель, кто правъ: Катковъ или Писаревъ? Если вы думаете, что правъ Писаревъ, а неправъ Катковъ, то вы согласитесь также, что гг. П. Струве и Булгаковъ глубоко ошибаются.

V.

Основная мысль въ предисловіи г. П. Струве къ книжкѣ г. Бердяева осталась та же, что въ статьѣ *„Свобода и*

*) Сочиненія Д. И. Писарева, томъ IV, стр. 466. С.-Петербургъ, 1897.—Эпиграфомъ къ статьѣ „Свобода и историческая необходимость“ г. П. Струве взялъ слова Мефистофеля: „Grau, teurer Freund, ist alle Theorie und grün des Lebens goldner Baum“. Ему слѣдовало бы прибавить слѣдующія слова того же Мефистофеля:

Verachte nur Verstand und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
So habe ich dich schon unbedingt.

историческая необходимость." *) Онъ прибавилъ къ ней лишь поистинѣ невѣроятную путаницу понятій.

Чтобы не быть голословными, мы выписываемъ одну страницу изъ этого философскаго трактата, и читатель самъ увидитъ, до какой степени трудно разбирать подобнаго рода произведенія.

„Насколько высоко я ставлю эту спиритуалистическую традицію (рѣчь идетъ о „платоно-кантовской" традиціи) въ метафизикѣ, гдѣ она, по моему мнѣнію, должна безусловно торжествовать, настолько ошибочной я считаю ее въ теоріи познанія, гдѣ она въ послѣднее время—съ легкой руки Лотце и неокантіанцевъ—завоевала себѣ господствующее положеніе. **) Для обозначенія этой объективности не бытія, а идеальной (или формальной) обязательности нѣмецкій языкъ обладаетъ особымъ выраженіемъ gelten (Geltung, giltig), непереводимымъ на русскій языкъ (Владиміръ Соловьевъ впрочемъ пытался ввести неологизмъ: „значимость"). Аксіомамъ или нормамъ присуще, учитъ Виндельбандъ, не бытіе, а обязательность (Geltung). Проблема философіи есть обязательность аксіомъ (Praeludien, 255). Обязательность есть общій предикатъ нормъ познанія, этики и эстетики, и въ этой обязательности и состоитъ ихъ объективность. Понятіе gelten впервые съ полнымъ пониманіемъ его специфическаго гносеологическаго смысла ввелъ Лотце (не забудьте, читатель, что все это написано подрядъ Л. А.), связавшій это понятіе съ Платоновскимъ ученіемъ объ идеяхъ (см. его логику Гл.

---

*) „Моя точка зрѣнія на логику и теорію познанія, сложившаяся совершенно самостоятельно (?!), была уже въ общихъ чертахъ сформулирована въ статьѣ „Свобода и историческая необходимость". Предисловіе стр. XXX.

**) Несмотря на такое категорическое заявленіе, что спиритуалистическій элементъ долженъ быть устраненъ изъ положительной науки, г. П Струве пишетъ двадцатью страницами ниже: „Долженъ однако оговориться, что понятіе душевной субстанціи, *быть можетъ*, имѣетъ право на существованіе не только въ метафизикѣ, но и въ психологіи, какъ спеціальной наукѣ. Ср. Кюльпе". Г. П. Струве вдругъ показалось возможнымъ ввести понятіе душевной субстанціи въ научную психологію потому, что онъ вспомнилъ Кюльпе. Такъ написано все предисловіе. На всякое „*да*" г. П. Струве находитъ соотвѣтствующее „*нѣтъ*". Утвержденіе или отрицаніе зависитъ отъ того, какую книжку онъ вспомнитъ при процессѣ писанія.

Ideenwelt). Указаніемъ на фундаментальное значеніе этого построенія Лотце для нормативной теоріи познанія я обязанъ Б. А. Кистяковскому, который самъ въ своихъ сочиненіяхъ (сколько ихъ?) является искуснымъ защитникомъ этой точки зрѣнія. Учитель Кистяковскаго, Виндельбандъ, всецѣло усвоилъ себѣ построеніе Лотце (см. его Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil въ Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Freiburg 1884, s. 184) и, истолковавъ Канта съ точки зрѣнія этого построенія, создалъ особую, чрезвычайно изящную и свободную отъ противорѣчій историческаго Канта форму кантіанства, съ неподражаемымъ литературнымъ совершенствомъ изложенную въ классическихъ „Прелюдіяхъ". То, что gilt, есть безвременное, вѣчное". *)

Довольно! Подвергнуть критикѣ одну эту страницу значитъ разбирать „Praeludien" Виндельбанда, „Логику" Лотце, „Beiträge etc" того же Виндельбанда. Но это не все. Необходимо также коснуться Канта, какъ учителя Виндельбанда, и Платона, у котораго многое заимствовалъ Лотце и т. д.

Но что же сказалъ самъ г. П. Струве, кромѣ того что Виндельбандъ учитель Кистяковскаго? Ровно ничего. И точно такимъ образомъ написано все предисловіе съ начала до конца. Г. П. Струве тревожитъ мертвыхъ и живыхъ, выхватываетъ изъ каждаго сочиненія по одной фразѣ и склеиваетъ выхваченныя мѣста богъ его только вѣдаетъ по какой ассоціаціи. Поэтому мы оставимъ весь этотъ безсвязный вздоръ въ сторонѣ и поговоримъ, насколько позволяютъ размѣры статьи, о тѣхъ пунктахъ, которые касаются непосредственно марксовой теоріи.

Повторяя за всѣми „критиками" ту мысль, что матеріализмъ Маркса-Энгельса разсматриваетъ содержаніе познанія субъекта, какъ точное отраженіе въ зеркалѣ, г. П. Струве категорически утверждаетъ: „Эту теорію Марксъ и Энгельсъ дѣйствительно раздѣляли и неоднократно высказывали въ самой наивной формѣ" **). Это *безусловная неправда.*

Марксъ и Энгельсъ, — именно потому, что они были

*) Предисловіе, стр. XIII—XIV.
**) Ibid. стр. V.

матеріалистами,—не могли стоять и не стояли на точкѣ зрѣнія наивнаго реализма.

Матеріализмъ покончилъ съ антропоцентрическимъ міровоззрѣніемъ (которое въ той или другой формѣ всегда свойственно идеализму) и, покончивъ съ нимъ, онъ не можетъ ставить человѣка отдѣльно и независимо отъ окружающей его природы въ видѣ зеркала, въ которомъ долженъ отражаться внѣшній міръ. Матеріализмъ впервые взглянулъ на человѣка, какъ на часть той же природы, и констатировалъ фактъ взаимодѣйствія между субъектомъ и объектомъ.

Матеріалисты не могутъ не понимать, что субъективныя свойства познающаго субъекта должны участвовать въ содержаніи познанія.

И въ дѣйствительности первый высказавшій положеніе о значеніи субъективныхъ свойствъ въ познаніи былъ, какъ извѣстно, Демокритъ.

Что же однако могло подать поводъ „критикамъ“ такъ нелѣпо понять философское міровоззрѣніе Маркса-Энгельса и говорить такія пустяки? Думаемъ, что слѣдующее обстоятельство.

Формулируя и неоднократно подчеркивая основное положеніе матеріализма, что мышленіе опредѣляется бытіемъ, а не бытіе мышленіемъ, Марксъ и Энгельсъ часто выражали эту мысль, говоря, что наше представленіе о вселенной является отраженіемъ мірового процесса. Но противопоставляя эту точку зрѣнія идеалистическому міровоззрѣнію, согласно которому міровой процессъ представляетъ собою результатъ сознанія, Марксъ и Энгельсъ имѣютъ въ виду собственно не отраженіе объективнаго міра въ нашемъ сознаніи, а *зависимость содержанія сознанія отъ реальнаго бытія и развитія существующаго внѣ насъ объективнаго міра.*

Кто внимательно прочтетъ сдѣланную Энгельсомъ критику онтологическаго апріоризма Дюринга, *) тотъ съ

*) „Логическія схемы могутъ относиться только къ формамъ *мышленія*, у насъ же рѣчь идетъ только *о бытіи*, о внѣшнемъ мірѣ, а его формы мысль никогда не можетъ создать и вывести изъ себя самой, но только изъ внѣшняго міра. Поэтому все отношеніе приходится перевернуть: принципы являются не исходнымъ пунктомъ изслѣдованія, но его конечнымъ результатомъ; они не

ясностью увидитъ, что *сущность* материализма Энгельсъ видѣлъ въ признаніи *реальности* внѣшняго міра и *зависимости отъ него содержанія* сознанія. Иное дѣло *зависимость* идей отъ вещей, а иное дѣло точное *отраженіе* ихъ въ мозгу, какъ въ зеркалѣ.

Нелѣпо и прямо таки недобросовѣстно приписывать Марксу и Энгельсу незнаніе такихъ простыхъ вещей, какъ то, что ощущеніе цвѣта есть слѣдствіе колебанія эфира, что ощущеніе звука вызывается движеніемъ воздушныхъ волнъ и т. п. Г. П. Струве можетъ быть увѣренъ, что основатели научнаго соціализма знали эти общеизвѣстныя истины. А если они ихъ знали, то очевидно, что слово „отраженіе" употреблялось ими не въ прямомъ, а въ переносномъ смыслѣ.

Въ томъ же предисловіи г. П. Струве пишетъ, что человѣкъ — „тріединъ": „онъ — мыслящій, чувствующій и хотящій". *) Г. П. Струве забылъ прибавить, что атрибутъ „*мыслящій*" иногда можно замѣнить атрибутомъ „*болтающій*".

Невѣрно также голословное утвержденіе г. П. Струве, будто матеріализмъ Маркса-Энгельса сходенъ съ позитивизмомъ. **) Позитивизмъ, ведущій свою родословную отъ скептицизма Юма, довелъ положеніе о субъективныхъ свойствахъ до полнаго абсурда и разсматриваетъ все содержаніе познанія какъ исключительно субъективный феноменъ. Позитивизмъ, сводящійся къ субъективизму въ познаніи, не имѣетъ поэтому рѣшительно ничего общаго съ объективизмомъ Маркса-Энгельса, а напротивъ того сходенъ въ главныхъ принципахъ своей теоріи познанія съ имманентной философіей. ***)

Далѣе, по вопросу о матеріализмѣ вообще г. П. Струве,

примѣняются къ природѣ и исторіи человѣчества, но абстрагируются изъ той и другой; не природа и міръ человѣческій движутся по принципамъ, но принципы справедливы лишь постольку, поскольку согласуются съ природой и исторіей. *Таково единственно матеріалистическое пониманіе вещей*". „Анти-Дюрингъ", стр. 27—28 рус. пер., изд. Яковенко. 1904 г. (курсивъ нашъ).

*) Стр. XIX.

**) Ibid. стр. VII.

***) Сходство точекъ зрѣнія позитивизма и имманентной школы отмѣчаетъ Ueberweg, см. Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit, s. 214, zweite Abtheilung, III Bd. Berlin 1894.

точно такъ же какъ и его единомышленникъ *) г. Бердяевъ, ограничивается краткимъ энергическимъ утвержденіемъ: „Несостоятельность матеріализма, заявляетъ нашъ критикъ, не требуетъ никакихъ новыхъ доказательствъ". **) Если нѣтъ надобности въ новыхъ доказательствахъ, то слѣдовало бы воспользоваться хоть старыми и съ ихъ помощью показать несостоятельность марксовой философіи. Но гг. „критики" не дѣлаютъ и этого. Въ дѣйствительности матеріализмъ совсѣмъ не опровергнутъ. Чаще всего противъ него приводится возраженіе, состоящее въ томъ, что матеріалистическое ученіе не объясняетъ возникновенія сознанія. Но матеріализмъ и не берется объяснять это происхожденіе. ***) Если въ этомъ—его недостатокъ, то мы замѣтимъ, что указаннаго вопроса не рѣшаетъ и идеализмъ, который вообще ничего не объясняетъ, кромѣ развѣ *безсмертія души*.

Великіе идеалисты лишь постольку оказывали благотворное вліяніе на развитіе человѣческой мысли, поскольку они покидали свои идеалистическія спекуляціи и переходили на матеріалистическую почву. Таковы были напримѣръ Аристотель, Декартъ, Кантъ, Гегель и многіе другіе. ****).

Придерживаясь телеологической точки зрѣнія въ метафизикѣ, Аристотель былъ самымъ рѣшительнымъ противникомъ телеологическаго элемента въ области положительнаго знанія.

Признавая существованіе духовной субстанціи, Декартъ оставался вполнѣ послѣдовательнымъ матеріалистомъ въ дѣлѣ объясненія явленій природы. Гегель очень часто измѣнялъ своему *„Абсолютному Духу"*, когда ему приходилось объяснять явленія дѣйствительнаго міра и т. д. и т. д.

---

*) Существуютъ пункты, по которымъ г. П. Струве расходится съ г. Бердяевымъ. Таковъ, напримѣръ, вопросъ о монизмѣ въ положительной наукѣ, о которомъ г. П. Струве пишетъ: „Въ этомъ пунктѣ я, *кажется*, расхожусь съ Бердяевымъ". Стр. XLVIII.

**) Ibid. стр. VI.

***) См. статьи Г. Плеханова: „Bernstein und der Materialismus" „Neue Zeit" № 44. XVI Jahrgang 18⁹⁷/₉₈, „Materialismus oder Kantianismus?", №№ 19, 20, XVII Jahrg. 18⁹⁸/₉₉.

****) Мы не говоримъ о Спинозѣ, потому что онъ былъ по существу матеріалистомъ.

Да что и говорить! Утверждать, что матеріализмъ опровергнутъ, смѣшно и нелѣпо уже по одному тому, что вся современная наука насквозь пропитана духомъ матеріализма.

Въ заключеніе—два слова объ этикѣ г. П. Струве. Онъ до тѣхъ поръ возился съ абстрактной этикой Канта, пока не довелъ ее до логическаго конца. „Я глубочайшимъ образомъ увѣренъ,—говоритъ онъ,—что идея равноцѣнности людей, какъ продуманное до конца философское убѣжденіе, опирается на идею субстанціональнаго бытія духа, и что въ этомъ смыслѣ наименованіе „христіански-демократическая мораль“ совершенно вѣрно. Люди равноцѣнны не какъ *эмпирическіе и случайные „пучки воспріятій“* *), но какъ животные организмы, а какъ душевныя субстанціи, какъ формальныя единицы рода „человѣкъ“. Все содержаніе нашего я мы можемъ „отдумать“, но его самого невозможно „отдумать“, невозможно даже мысленно упразднить и это мысленно неупразднимое формальное единство равно во всѣхъ людяхъ. На этомъ „равномъ“ утверждается или вѣрнѣе изъ него вытекаетъ равноцѣнность людей“ **). „Мораль абсолютнаго блага обращается къ эмпирической личности не съ приказомъ: подчиняйся благу, а съ предложеніемъ: возлюби благо“. ***).

За эту благочестивую „критику“ г. П. Струве поистинѣ достоинъ вѣчнаго блаженства. Но насъ не интересуютъ тѣ небесныя награды, которыя ждутъ его на томъ свѣтѣ, намъ важно отмѣтить лишь тотъ фактъ, что онъ проповѣдуетъ и возводитъ въ вѣчный идеалъ *то*, что въ дѣйствительности существуетъ. Если болѣе двухъ тысячъ лѣтъ назадъ такіе мыслители, какъ Платонъ и Аристотель, не могли допустить мысли о „субстанціональномъ равенствѣ“ господъ и рабовъ, то въ нашемъ XX вѣкѣ равенство людей не вызываетъ сомнѣній даже въ гимназистахъ низшихъ классовъ.

Въ немъ убѣжденъ между прочимъ и капиталистъ, который, признавая *абстрактную „равноцѣнность“* людей, высасываетъ изъ *„эмпирическихъ“* рабочихъ ихъ грѣшные

*) Курсивъ нашъ.
**) Предисловіе, стр. LXVIII.
***) Ibid. стр. LXXIII.

соки, оставляя въ полной неприкосновенности ихъ безсмертныя души.

Въ субстанціональномъ равенствѣ людей убѣждено не менѣе г. П. Струве русское правительство, по повелѣнію котораго гуляютъ казацкія нагайки по „эмпирическимъ“ спинамъ россійскихъ подданныхъ. Въ субстанціональномъ равенствѣ людей убѣждена не менѣе г. П. Струве вся христіанская англійская буржуазія, истребившая цѣлый „эмпирическій“ народъ.

Словомъ, въ субстанціональномъ равенствѣ людей убѣждены не менѣе г. П. Струве всѣ современные угнетатели народовъ и всѣ представители позорной реакціи. *)

Поэтому, когда рѣчь идетъ о дѣйствительномъ, „эмпирическомъ“ равенствѣ правъ на земное существованіе и земное счастье, проповѣдь абстрактнаго равенства *реакціонна* и слѣдовательно *антиэтична.*

Идеалистическая этика, существенное содержаніе которой состоитъ въ требованіи *исключительно* духовнаго равенства и въ отрицаніи матеріальнаго бытія, *санкціонируетъ на дѣлѣ существующее матеріальное неравенство.*

Такая проповѣдь означаетъ поэтому не что иное, какъ возведенное въ вѣчный религіозный принципъ классовое неравенство и угнетеніе трудящейся массы.

Именно эту цѣль (сознательно и безсознательно) преслѣдуетъ вся современная буржуазная идеологія, воскресившая христіанскій аскетическій идеалъ съ его культомъ страданія **), съ его отрицаніемъ земного бытія и съ его *принципіальнымъ* пренебреженіемъ къ матеріальному равенству. Скрытый смыслъ этой возвышенной морали мѣтко охарактеризовалъ Гейне:

Sie sang vom irdischen Jammerthal,
Von Freuden, die bald zerronnen,
Vom jenseits, wo die Seele schwelgt
Verklärt in ew'gen Wonnen.

---

*) Само собою понятно, что мы вездѣ имѣемъ въ виду теоретическіе взгляды г. П. Струве, а не его субъективныя побужденія.

**) Г. П. Струве не отсталъ и въ этомъ пунктѣ. „Прямое страданіе, пишетъ онъ, можетъ доставлять удовлетвореніе, т. е. приносить „счастье“ (ibid., стр. LXIX). Конечно, „прямое страданіе“ пролетаріата можетъ доставить удовлетвореніе, т. е. приносить *„счастье“* господствующему классу.

Sie sang das alte Entsagungslied,
Das Eiapopeia vom Himmel,
Womit man einlulet, wenn es greint,'
Das Volk, den grossen Lümmel.

Но напрасно вспомнила буржуазія эту старую пѣсню!— Она не усыпитъ борющагося пролетаріата! Прошли тѣ времена, когда обѣщаніемъ вѣчнаго блаженства можно было гипнотизировать забитый трудомъ и лишеніями народъ и убаюкать его усталый мозгъ монотоннымъ религіознымъ напѣвомъ! Народъ нашего времени—пролетаріатъ— не думаетъ о небѣ. Онъ борется за настоящія *„эмпирическія“* права, за земное равенство, за земное счастье, за дѣйствительно нравственный идеалъ. Его увлекаютъ теперь не молитвенные напѣвы, а смѣлыя пѣсни революціонеровъ:

Ein neues Lied, ein besseres Lied
O, Freunde, will ich euch dichten:
Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.

1902 г.

Новая разновидность ревизіонизма.

Приблизительно года полтора тому назадъ Ленинъ обратился ко мнѣ съ предложеніемъ выступить противъ новой „критики“ марксовой теоріи, выразившейся въ сочиненіяхъ г. Богданова. Совершенно справедливо усматривая въ сочетаніи эмпиріомонизма съ матеріалистическимъ объясненіемъ исторіи новую разновидность буржуазно-„критическихъ“ стремленій, Ленинъ энергично настаивалъ на томъ, чтобы я немедленно занялась оцѣнкой этого теченія. Онъ говорилъ мнѣ при этомъ, что онъ обращался съ этимъ предложеніемъ къ Г. В. Плеханову, но что Г. В. Плехановъ, вполнѣ раздѣляя мысль о необходимости такой работы, тѣмъ не менѣе отказался отъ нея вслѣдствіе болѣе насущныхъ и болѣе неотложныхъ партійныхъ занятій. Я обѣщала Ленину исполнить его просьбу при первой возможности. Этотъ эпизодъ ясно показываетъ, что мы, марксисты, встрѣтили соединеніе эмпиріомонизма съ матеріалистическимъ объясненіемъ исторіи, какъ враждебное и противоположное нашимъ взглядамъ ученіе, выступить противъ котораго мы считали своимъ партійнымъ долгомъ. Однако, различныя партійныя условія стерли на время изъ нашей памяти этотъ вопросъ,—точнѣе отодвинули его на задній планъ. Но вотъ недавно вышли въ свѣтъ двѣ книжки г. Богданова: „Эмпиріомонизмъ“ и сборникъ статей подъ заглавіемъ: „Изъ психологіи общества“. Это обстоятельство заставило меня вспомнить обѣщаніе, данное мною Ленину, и я принимаюсь наконецъ за критику богдановской „критики“.

Раньше чѣмъ перейти къ темѣ, считаю не лишнимъ во избѣжаніе недоразумѣній опредѣлить задачу этой статьи. Само собою разумѣется, что размѣры газетнаго фельетона

не позволяютъ мнѣ дать полное изложеніе и обстоятельную критику эмпиріомонизма. Цѣль моя заключается исключительно въ томъ, чтобы въ общихъ и краткихъ чертахъ показать, до какой степени эмпиріомонизмъ противорѣчитъ матеріалистическому пониманію исторіи и до какой степени взглядъ г. Богданова, какъ послѣдователя этого направленія, ничего общаго не имѣетъ съ теоріей Маркса и Энгельса.

Въ статьѣ „Развитіе жизни въ природѣ и въ обществѣ" г. Богдановъ пытается объяснить происхожденіе идеологіи съ точки зрѣнія матеріалистическаго пониманія исторіи. Онъ находитъ, что формулировка историческаго матеріализма въ томъ видѣ, какъ она была дана Марксомъ въ „Zur Kritik der politischen Oekonomie", въ значительной степени устарѣла и страдаетъ неполнотой и неточностью. Эта формулировка „не выясняетъ намъ говоритъ г. Богдановъ,—въ чемъ заключается непосредственное жизненное значеніе цѣлой обширной области общественныхъ явленій, не выясняетъ, почему идеологія нужна обществу, для чего она ему служитъ и въ *какой мѣрѣ* (курсивъ автора) она необходима; при этомъ остается также въ сторонѣ вопросъ о томъ, насколько идеологія существенно однородна или разнородна съ „экономикой". Далѣе, старая формулировка страдаетъ нѣкоторой неопредѣленностью своихъ основныхъ понятій; особенно относится это къ понятію „экономической структуры" общества, въ которую входятъ между прочимъ имущественныя отношенія, т. е. въ сущности *правовыя* (курсивъ автора) отношенія собственности, тогда какъ правовая надстройка вообще причисляется къ формамъ идеологіи" *).

Устарѣвшая, неполная и неточная формулировка Маркса можетъ быть дополнена, расширена и приведена въ согласіе съ результатами современной науки лишь въ томъ случаѣ, если историческій матеріализмъ откажется отъ „матеріалистической метафизики" и приметъ за точку отправленія теорію познанія эмпиріомонизма. Намъ слѣдовательно остается разсмотрѣть, насколько удачной оказалась новая „ревизія" марксовой теоріи, предпринятая г. Богдановымъ.

*) „Изъ психологіи общества" стр. 36.

Сущность запутанной и сложной теоріи Авенаріуса сводится къ двумъ основнымъ принципамъ. Во-первыхъ, въ нее входитъ біологическій принципъ борьбы за существованіе: главнымъ двигателемъ нашего познанія является приспособленіе къ жизни, и всѣ научныя обобщенія обусловливаются стремленіемъ къ экономіи силъ. Во-вторыхъ, наше познаніе должно разъ на всегда освободиться отъ какихъ бы то ни было метафизическихъ и догматическихъ предпосылокъ. Для этого познаніе должно разсматриваться само по себѣ, какъ таковое. Если же мы вникнемъ въ процессъ образованія познанія и поймемъ его настоящее содержаніе, то мы увидимъ, что оно состоитъ изъ совокупности мнѣній людей. Каждый человѣкъ воспринимаетъ въ противостоящей ему средѣ мнѣнія и всѣ формы проявленія ощущеній другихъ людей. Изъ суммы этихъ высказываній слагается обобщенный научный опытъ. Мы видимъ такимъ образомъ что критическая сторона теоріи Авенаріуса состоитъ въ томъ, что онъ окончательно устраняетъ съ поля опыта познаваемый реальный предметъ; положительная же сторона сводится къ тому, что опытъ есть продуктъ коллективныхъ высказываній людей. Съ теоріей Авенаріуса совершенно тождественно по своему внутреннему содержанію міровоззрѣніе Маха. Центральнымъ пунктомъ для философскихъ взглядовъ Маха служитъ, также какъ для взглядовъ Авенаріуса, критика и отрицаніе познаваемаго внѣшняго предмета. Опытъ состоитъ изъ суммы нашихъ ощущеній. Представленіе о томъ, что нашимъ субъективнымъ ощущеніямъ соотвѣтствуетъ реальный предметъ внѣ насъ, возникаетъ по той причинѣ, что наши внѣшнія чувства дѣйствуютъ не одновременно. Когда мы *видимъ* предметъ, мы можемъ его не *осязать*; когда осязаемъ, не ощущать его запаха и т. д. Отсутствіе нѣкоторыхъ ощущеній при воспріятіи предмета даетъ намъ поводъ предполагать, что предметъ существуетъ внѣ насъ и независимо отъ нашихъ ощущеній. На основаніи этого анализа Махъ приходитъ къ слѣдующему заключенію: „Вещь, тѣло, матерія есть *ничто* внѣ нашихъ ощущеній цвѣта, звука и т. д.,—внѣ такъ называемыхъ признаковъ“ *), или: „Не тѣла причиняютъ наши ощущенія, а

*) Analyse der Empfindungen. S. 5, 4 Auflage.

совокупность элементовъ нашихъ ощущеній образуетъ тѣла. Если физику кажется, что тѣла представляютъ собою нѣчто устойчивое и реальное, а ощущеніе нѣчто текучее и преходящее, то онъ при этомъ упускаетъ изъ виду, что всѣ „тѣла“ только символы, которые являются продуктомъ нашего мышленія для обозначенія совокупности ощущеній“ *). Здѣсь сказано съ ясностью, не оставляющей никакого сомнѣнія, что *не сознаніе обусловливается бытіемъ, а что, напротивъ, бытіе обусловливается сознаніемъ.* Разница между Авенаріусомъ и Махомъ чисто формальнаго характера. Авенаріусъ сосредоточиваетъ все свое вниманіе на формѣ проявленія ощущеній, на высказываніяхъ, между тѣмъ какъ Махъ занимается анализомъ ощущеній. Но какъ тотъ, такъ и другой устраняютъ изъ познанія внѣшній предметъ, разсматривая его, какъ метафизическое предположеніе. И это-то міровоззрѣніе, совершенно противоположное теоріи Маркса, г. Богдановъ кладетъ въ основу матеріалистическаго взгляда на исторію. Г. Богдановъ совсѣмъ не оригиналенъ въ этомъ предпріятіи. Всѣ „ревизіонисты“ начинали свой пересмотръ системы Маркса тѣмъ, что удаляли изъ нея философскій матеріализмъ и подкладывали подъ историческій матеріализмъ идеалистическій фундаментъ. Но оригиналенъ г. Богдановъ и въ выборѣ философской системы. Г. Струве уже старался соединить марксову теорію съ имманентной философіей **). А имманентная философія въ своей *главной основѣ* совершенно тождественна съ эмпиріомонизмомъ, какъ это признаетъ и самъ Махъ. „Критики“ воображали,—а нѣкоторые изъ нихъ воображаютъ еще и до сихъ поръ,—что философскій матеріализмъ въ теоріи Маркса-Энгельса лишь случайный элементъ, не стоящій ни въ какой связи съ философско-историческимъ воззрѣніемъ. Это грубое заблужденіе блестяще доказываетъ лишь то, что „критики“ не имѣютъ ни малѣйшаго представленія ни о методѣ, ни о содержаніи матеріалистическаго объясненія исторіи. На самомъ дѣлѣ матеріалистическое объясненіе природы служитъ исходнымъ пунктомъ, первой и необходимой предпосылкой матеріали-

*) Ibid. S. 23.

**) См. ст. „О нѣкоторыхъ философскихъ упражненіяхъ нѣкоторыхъ „критиковъ“.

стическаго объясненія исторіи. Марксъ и Энгельсъ принимаютъ природу и ея процессы за дѣйствительность, которая существуетъ внѣ нашего сознанія и независимо отъ него. Содержаніе нашего сознанія обусловливается бытіемъ, дѣйствіемъ на насъ окружающей природы. Но, несмотря на причинную зависимость мышленія отъ бытія, данное мышленіе далеко не всегда тождественно съ бытіемъ *). Наши представленія о мірѣ и объ его закономѣрности могутъ совсѣмъ не совпадать, и весьма часто не совпадали, съ объективной дѣйствительностью. Поэтому истинно и дѣйствительно лишь то мышленіе, которое находитъ свое подтвержденіе въ окружающей насъ дѣйствительности. Эта мысль побудила творцовъ научнаго соціализма окончательно порвать съ идеализмомъ, который, такъ или иначе, всегда принималъ процессы мысли за объективную реальность. „Философы, говоритъ Марксъ, *объясняли* міръ такъ или иначе, но дѣло заключается въ томъ, чтобы *измѣнить* его“. Очевидно, что съ точки зрѣнія Маркса не всякое объясненіе міра содержитъ въ себѣ возможность измѣнить его; а это значитъ, что не всякое мышленіе соотвѣтствуетъ объективной дѣйствительности. Марксъ и Энгельсъ неоднократно указывали на тотъ неоспоримый фактъ, что въ основѣ естествознанія лежитъ именно матеріалистическій, а не иной методъ изслѣдованія. Оставалось открыть научный способъ для изслѣдованія *историческаго* процесса. И это величайшее открытіе было сдѣлано Марксомъ. Въ чемъ же и состояло это открытіе, если не въ томъ, что была указана причина историческаго развитія, *лежащая внѣ представленій и внѣ сознанія людей?* Опредѣляя сущность всякаго научнаго метода, Гельмгольцъ говоритъ, что „поскольку мы въ состояніи объяснить закономѣрность факторомъ, находящимся внѣ нашихъ представленій, постольку мы можемъ назвать этотъ факторъ причиной“. Это справедливое требованіе, предъявляемое всякому научному опыту, было предъявлено Марксомъ историческому изслѣдованію. Объективной причиной, объясняющей закономѣрность историческаго хода вещей, ока-

---

*) Анимизмъ возникъ подъ вліяніемъ матеріальныхъ причинъ, но это воззрѣніе тѣмъ не менѣе не соотвѣтствуетъ дѣйствительному ходу процессовъ природы.

зались какъ извѣстно, фактическія отношенія людей въ общественномъ процессѣ производства, обусловливаемыя состояніемъ производительныхъ силъ. Но что же такое производительныя силы даннаго общества, если не мѣра власти общественнаго человѣка надъ внѣшней природой? А если это такъ, то должно быть ясно для каждаго, что матеріалистическое объясненіе исторіи необходимо предполагаетъ матеріалистическій взглядъ на природу. Опредѣляя понятіе орудій производства, Марксъ говоритъ: „Кромѣ предметовъ, которые служатъ посредникомъ между трудомъ и его объектомъ, и потому въ той или другой степени суть проводники воздѣйствія, орудіями процесса труда въ болѣе обширномъ смыслѣ являются всѣ *матеріальныя условія* вообще, необходимыя для того, чтобы процессъ труда могъ совершиться“. „Если разсмотрѣть весь процессъ въ его цѣломъ съ точки зрѣнія результата процесса, т. е. продукта, тогда оба они—орудія труда и объектъ труда—являются средствами производства“. „Кажется парадоксальнымъ считать напримѣръ рыбу, которая еще не поймана, средствомъ производства для рыбной ловли. Но до сихъ поръ еще не изобрѣтено искусство ловить рыбу въ тѣхъ водахъ, гдѣ она не водится“. Буржуазные идеологи, вынужденные подъ вліяніемъ грандіозныхъ успѣховъ современной техники признать общественное значеніе орудій производства, находятъ возможность и въ этомъ случаѣ встать на идеалистическую почву. Техника, говорятъ они, играетъ громадную, неоспоримую роль, ею дѣйствительно обусловливается развитіе культуры; но сама техника обязана своимъ происхожденіемъ чистому сознанію, „умственному фактору“, такъ что экономическій базисъ сводится въ послѣднемъ счетѣ къ идеалистическому началу, къ сознанію. Въ приведенной нами цитатѣ Марксъ со свойственной ему краткостью и истинной глубиной отвѣчаетъ на подобнаго рода возраженіе: чистое сознаніе, „умственный факторъ“ не изобрѣлъ искусства ловить рыбу въ тѣхъ водахъ, гдѣ она не водится. Всякое орудіе, приспособленное къ своей цѣли,—въ данномъ примѣрѣ къ рыбной ловлѣ,—есть продуктъ умственной цѣлесообразной дѣятельности, предполагающей наличность сознанія, но несмотря на это орудіе создано не изъ ощущеній и не изъ чистаго сознанія, а изъ грѣш-

стическаго объясненія исторіи. Марксъ и Энгельсъ принимаютъ природу и ея процессы за дѣйствительность, которая существуетъ внѣ нашего сознанія и независимо отъ него. Содержаніе нашего сознанія обусловливается бытіемъ, дѣйствіемъ на насъ окружающей природы. Но, несмотря на причинную зависимость мышленія отъ бытія, данное мышленіе далеко не всегда тождественно съ бытіемъ *). Наши представленія о мірѣ и объ его закономѣрности могутъ совсѣмъ не совпадать, и весьма часто не совпадали, съ объективной дѣйствительностью. Поэтому истинно и дѣйствительно лишь то мышленіе, которое находитъ свое подтвержденіе въ окружающей насъ дѣйствительности. Эта мысль побудила творцовъ научнаго соціализма окончательно порвать съ идеализмомъ, который, такъ или иначе, всегда принималъ процессы мысли за объективную реальность. „Философы, говоритъ Марксъ, *объясняли* міръ такъ или иначе, но дѣло заключается въ томъ, чтобы *измѣнить* его". Очевидно, что съ точки зрѣнія Маркса не всякое объясненіе міра содержитъ въ себѣ возможность измѣнить его; а это значитъ, что не всякое мышленіе соотвѣтствуетъ объективной дѣйствительности. Марксъ и Энгельсъ неоднократно указывали на тотъ неоспоримый фактъ, что въ основѣ естествознанія лежитъ именно матеріалистическій, а не иной методъ изслѣдованія. Оставалось открыть научный способъ для изслѣдованія *историческаго* процесса. И это величайшее открытіе было сдѣлано Марксомъ. Въ чемъ же и состояло это открытіе, если не въ томъ, что была указана причина историческаго развитія, *лежащая внѣ представленій и внѣ сознанія людей?* Опредѣляя сущность всякаго научнаго метода, Гельмгольцъ говоритъ, что „поскольку мы въ состояніи объяснить закономѣрность факторомъ, находящимся внѣ нашихъ представленій, постольку мы можемъ назвать этотъ факторъ причиной". Это справедливое требованіе, предъявляемое всякому научному опыту, было предъявлено Марксомъ историческому изслѣдованію. Объективной причиной, объясняющей закономѣрность историческаго хода вещей, ока-

---

*) Анимизмъ возникъ подъ вліяніемъ матеріальныхъ причинъ, но это воззрѣніе тѣмъ не менѣе не соотвѣтствуетъ дѣйствительному ходу процессовъ природы.

зались какъ извѣстно, фактическія отношенія людей въ общественномъ процессѣ производства, обусловливаемыя состояніемъ производительныхъ силъ. Но что же такое производительныя силы даннаго общества, если не мѣра власти общественнаго человѣка надъ внѣшней природой? А если это такъ, то должно быть ясно для каждаго, что матеріалистическое объясненіе исторіи необходимо предполагаетъ матеріалистическій взглядъ на природу. Опредѣляя понятіе орудій производства, Марксъ говоритъ: „Кромѣ предметовъ, которые служатъ посредникомъ между трудомъ и его объектомъ, и потому въ той или другой степени суть проводники воздѣйствія, орудіями процесса труда въ болѣе обширномъ смыслѣ являются всѣ *матеріальныя условія* вообще, необходимыя для того, чтобы процессъ труда могъ совершиться“. „Если разсмотрѣть весь процессъ въ его цѣломъ съ точки зрѣнія результата процесса, т. е. продукта, тогда оба они—орудія труда и объектъ труда—являются средствами производства“. „Кажется парадоксальнымъ считать напримѣръ рыбу, которая еще не поймана, средствомъ производства для рыбной ловли. Но до сихъ поръ еще не изобрѣтено искусство ловить рыбу въ тѣхъ водахъ, гдѣ она не водится“. Буржуазные идеологи, вынужденные подъ вліяніемъ грандіозныхъ успѣховъ современной техники признать общественное значеніе орудій производства, находятъ возможность и въ этомъ случаѣ встать на идеалистическую почву. Техника, говорятъ они, играетъ громадную, неоспоримую роль, ею дѣйствительно обусловливается развитіе культуры; но сама техника обязана своимъ происхожденіемъ чистому сознанію, „умственному фактору“, такъ что экономическій базисъ сводится въ послѣднемъ счетѣ къ идеалистическому началу, къ сознанію. Въ приведенной нами цитатѣ Марксъ со свойственной ему краткостью и истинной глубиной отвѣчаетъ на подобнаго рода возраженіе: чистое сознаніе, „умственный факторъ“ не изобрѣлъ искусства ловить рыбу въ тѣхъ водахъ, гдѣ она не водится. Всякое орудіе, приспособленное къ своей цѣли,—въ данномъ примѣрѣ къ рыбной ловлѣ,—есть продуктъ умственной цѣлесообразной дѣятельности, предполагающей наличность сознанія, но несмотря на это орудіе создано не изъ ощущеній и не изъ чистаго сознанія, а изъ грѣш-

ной матеріи, получившей опредѣленную форму, сообразно опредѣленной цѣли. Но и это не все. Направленіе умственной дѣятельности, необходимое для созданія орудій рыбной ловли, опредѣлялось не „умственнымъ факторомъ", а свойствами той среды, которая дала возможность человѣку стать рыболовомъ. Еслибы на земномъ шарѣ не существовало рыбы, то отсутствовалъ бы весь психическій и умственный процессъ, которыми сопровождается рыбная ловля, отсутствовали бы также всѣ тѣ миѳы, которые выросли на почвѣ этого занятія. Слѣдовательно, не психика, не *чистое* сознаніе, не „умственный факторъ" *творитъ* изъ самого себя орудія производства, а реальная природа вызываетъ и опредѣляетъ тотъ или иной родъ умственной дѣятельности, которая ставитъ себѣ цѣлью побѣду надъ той же окружающей природой.

Но перейдемъ къ г. Богданову. Какъ ученикъ Авенаріуса и Маха, онъ отказывается самымъ рѣшительнымъ образомъ отъ матеріализма. „Эмпиріомонизму, — пишетъ онъ,—нѣтъ дѣла ни до матеріализма, ни до спиритуализма; и духъ и матерія для него только комплексы элементовъ (совокупность ощущеній. Л. А.), а всякая сущность и всякое сверхопытное познаніе — термины безъ всякаго содержанія, пустыя абстракціи" *). Но что же такое природа, физическій міръ? Вотъ что: „Вообще, физическій міръ — это соціально-согласованный, соціально-гармонированный, словомъ соціально - организованный опытъ" **). Итакъ, природа не реальна; она не существуетъ внѣ нашего сознанія; она лишь продуктъ коллективныхъ ощущеній и представленій людей. Это положеніе является исходной точкой для всѣхъ соціологическихъ взглядовъ г. Богданова, и оно же должно спасти историческій матеріализмъ отъ всѣхъ смертныхъ грѣховъ.

Остановимся на наиболѣе существенныхъ взглядахъ г. Богданова и посмотримъ, насколько они согласуются съ матеріалистическимъ объясненіемъ исторіи. Нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія, что первостепенный и главный вопросъ въ соціологіи есть вопросъ о томъ, что такое общество, каковы причины его возникновенія, развитія и существованія.

---

*) „Эмпиріомонизмъ", стр. 21.
**) Ibid., стр. 36.

Г. Богдановъ ставитъ этотъ вопросъ и отвѣчаетъ на него такимъ образомъ: „отдѣльные люди, даже взятые въ совокупности, еще не составляютъ общества. Въ понятіи „общества“ уже заключается идея организованности, объединенія жизненной совмѣстности особей. Такимъ образомъ, чтобы имѣло смыслъ самое употребленіе слова „общество“, необходима наличность опредѣленнаго организованнаго приспособленія. Это приспособленіе—*соціальный инстинктъ*“ *). Послѣдователи историческаго матеріализма безспорно согласятся съ г. Богдановымъ, что для того, чтобы слово „общество“ имѣло смыслъ, должно существовать понятіе, которому соотвѣтствовала бы общественная организація. Но они никоимъ образомъ не согласятся съ нимъ въ томъ, что *первоначальной* причиной общественной организаціи служитъ психологическій факторъ—общественный инстинктъ.

Согласиться съ такимъ положеніемъ значило бы отказаться отъ всего матеріалистическаго взгляда на исторію и вернуться далеко назадъ, къ наивнымъ и первымъ попыткамъ исканія историческихъ законовъ. Объяснять общественную жизнь и историческую дѣятельность человѣка тѣми или другими психологическими и умственными свойствами человѣческой природы, значитъ топтаться на одномъ мѣстѣ и довольствоваться чистѣйшей тавтологіей, такъ какъ соціальная психологія, которая нуждается въ объективной причинѣ для своего объясненія, объясняется въ данномъ случаѣ той же соціальной психологіей. И это возвращеніе къ туманнымъ, неопредѣленнымъ и ничего не говорящимъ ссылкамъ на свойства человѣческой природы г. Богдановъ самодовольно выдаетъ за углубленіе и дополненіе марксовой теоріи. Это представители и защитники господствующихъ, угнетающихъ классовъ охотно ссылались и до сихъ поръ ссылаются на соціальный инстинктъ, на гуманную человѣческую природу, потому что подобное объясненіе *возникновенія* и существованія общества даетъ возможность затушевывать и притуплять классовыя противорѣчія. Именно противъ этого идеалистическаго взгляда на исторію и выступилъ историческій матеріализмъ. Съ точки зрѣнія матеріалистическаго пониманія

*) „Изъ психологіи общества“, стр. 56.

исторіи, общество возникаетъ не вслѣдствіе сердечнаго влеченія, а подъ вліяніемъ борьбы съ внѣшней природой, требующей совокупныхъ усилій. „Человѣкъ, пишетъ Бельтовъ, не въ одиночку ведетъ борьбу съ природой, съ нею борется, по выраженію Маркса, общественный человѣкъ (der Gesellschaftsmensch), т. е. болѣе или менѣе значительный по своимъ размѣрамъ общественный союзъ". Первобытный человѣкъ, ведя борьбу съ природой въ союзѣ съ себѣ подобными, обладаетъ, разумѣется, соціальнымъ инстинктомъ. Но этотъ инстинктъ не есть самостоятельное психологическое начало, не божественное внушеніе и не составляетъ *сущности* человѣческой природы, а есть результатъ той продолжительной борьбы, которую вели съ окружающей природой предки первобытнаго человѣка, высшія животныя. Соціальный инстинктъ и всѣ его формы проявленія—продуктъ совмѣстной борьбы съ окружающей географической средой, а не *первоначальная* причина общественной организаціи. Поэтому совершенно правильно разсуждаетъ Бельтовъ, когда говоритъ: „свойства *общественнаго* (курсивъ автора) человѣка опредѣляются въ каждое данное время *степенью развитія производительныхъ силъ, потому что отъ степени развитія этихъ силъ зависитъ весь строй общественнаго союза*" (курсивъ нашъ). Это значитъ, что не соціальными свойствами человѣческой *природы* обусловливается общественная организація, а наоборотъ общественной организаціей опредѣляются соціальныя свойства человѣка. Только объективными общественными отношеніями, экономическими процессами, возможно объяснить ту сложную и пеструю игру психологическихъ силъ, борьбу различныхъ и противоположныхъ страстей и стремленій, которыя возникаютъ и обнаруживаются на почвѣ общественной жизни и исторической дѣятельности. Но всякое объективное бытіе, находящееся внѣ человѣческой психологіи —запрещенный плодъ для г. Богданова. Съ его точки зрѣнія не природа предшествовала общественной организаціи, а наоборотъ организованное общество выдумало природу. Субъективно-идеалистическое міровоззрѣніе Маха и Авенаріуса строго запрещаетъ г. Богданову выходить за предѣлы человѣческихъ представленій и заставляетъ его поэтому на разные лады повторять то безсодержательное положеніе, что причина общественнаго сознанія есть общественное созна-

ніе. „Въ своей борьбѣ за существованіе, разсуждаетъ г. Богдановъ, люди не могутъ объединяться иначе, какъ при помощи *сознанія*: безъ сознанія нѣтъ общенія. Поэтому *соціальная жизнь во всѣхъ своихъ проявленіяхъ есть сознательная, психологическая*" *).

Это глубокомысленное открытіе должно, по мнѣнію г. Богданова, служить серьезнымъ и значительнымъ дополненіемъ къ марксовой теоріи. Г. Богдановъ жестоко ошибается. Основателямъ историческаго матеріализма была очень хорошо извѣстна та очевидная и банальная истина, что если бы не было человѣка съ его психическими свойствами и способностью къ умственной, сознательной дѣятельности, то ни было бы ни общественной организаціи, ни всемірной исторіи. Историческій матеріализмъ никогда не отрицалъ факта существованія сознанія и значенія его въ историческомъ процессѣ, а старался открыть объективныя причины историческаго развитія и общественнаго сознанія. Желая углубить теорію Маркса, г. Богдановъ съ легкомысліемъ, свойственнымъ всѣмъ „критикамъ", выкинулъ изъ этой теоріи ея сущность—объективную причину исторической закономѣрности—и вернулся такимъ образомъ обратно къ тѣмъ неопредѣленнымъ, первоначальнымъ идеалистическимъ попыткамъ объяснять исторію, которыя господствовали въ XVIII столѣтіи. Согласно взглядамъ г. Богданова, историческій матеріализмъ способенъ стать законченнымъ и цѣльнымъ воззрѣніемъ, если онъ будетъ исходить изъ психологическаго факта, т. е. изъ общественнаго сознанія. Съ такимъ расширеннымъ и исправленнымъ историческимъ матеріализмомъ согласится, безъ всякаго сомнѣнія, Карѣевъ. Ибо фактически г. Богдановъ дополняетъ и углубляетъ Маркса тѣми возраженіями, которыя Карѣевъ сдѣлалъ Бельтову.

Но вернемся къ разсужденіямъ г. Богданова объ общественной организаціи. Подобно всѣмъ идеалистамъ, г. Богдановъ неожиданно вторгается въ запрещенную область и становится на почву объективной природы. Такъ напримѣръ, чтобы объяснить происхожденіе общественной идеологіи, т. е. „высказываній", онъ заставляетъ двухъ первобытныхъ людей столкнуться съ волкомъ. „Одинъ

*) Ibid. стр. 50, курсивъ автора.

человѣкъ, разсказываетъ намъ г. Богдановъ, видитъ звѣря, а другой, находящійся вблизи, не видитъ, тогда дѣйствія обоихъ могутъ оказаться взаимно неприспособленными. Одинъ, убѣгая, подвергаетъ опасности другого, предоставивши его неожиданному нападенію хищника; или даже погибнутъ оба человѣка, сначала одинъ, потомъ другой (послѣднее ужъ само собою разумѣется! Л. А.), тогда какъ дѣйствуя сообща, они могли бы одолѣть врага и опасность" *). На этомъ примѣрѣ г. Богдановъ намѣренъ разрѣшить сразу двѣ проблеммы. Во-первыхъ, опасное столкновеніе двухъ людей съ волкомъ должно послужить побудительной причиной къ ихъ взаимному высказыванію; во-вторыхъ, заставить ихъ соединиться въ общество. Не желая входить въ подробности этого примѣра, мы только спросимъ г. Богданова, откуда взялся волкъ, этотъ „метафизическій хищникъ" до существованія организованнаго общества? Вѣдь мы узнали отъ г. Богданова, что вообще физическій міръ — это „соціально-согласованный, соціально-гармонированный, соціально-организованный опытъ". Но г. Богдановъ все таки чувствуетъ, что раньше долженъ быть волкъ для того, чтобы послѣдовало высказываніе о немъ. Однако это между прочимъ. Касаясь далѣе вопроса о частной собственности, г. Богдановъ разсуждаетъ такимъ образомъ: „что такое означаетъ напримѣръ право частной собственности? Общественное признаніе того, что опредѣленное лицо можетъ беспрепятственно и исключительно пользоваться опредѣленными вещами, и общественное стремленіе помѣшать попыткѣ нарушить это отношеніе". Съ виду это положеніе можетъ показаться сходнымъ со взглядами марксистовъ на право частной собственности, но только съ виду. На самомъ дѣлѣ оно не только не согласуется съ марксистскимъ воззрѣніемъ, но противорѣчитъ ему самымъ рѣшительнымъ образомъ.

Съ точки зрѣнія г. Богданова, объективность истины заключается въ согласіи мнѣній людей. Право на частную собственность является, сообразно этой его теоретической предпосылкѣ, не слѣдствіемъ объективныхъ условій, а исключительнымъ продуктомъ *солидарнаго общественнаго сознанія*. Спрашивается, подъ какимъ же вліяніемъ и по

*) „Изъ психологіи общества", стр. 60.

какой причинѣ можетъ быть уничтожено общественное сознаніе, проникнутое необходимостью частной собственности и препятствующее ея уничтоженію? На этотъ вопросъ отвѣчаетъ главный представитель имманентной философіи, В. Шуппе. Шуппе, будучи совершенно солидаренъ съ Авенаріусомъ и Махомъ въ томъ, что единственнымъ критеріемъ объективной истины является согласіе мнѣній людей, т. е. общественное сознаніе, смотритъ на отрицаніе частной собственности, какъ на нарушеніе *объективной* священной истины, выработанной и устанавленной общественнымъ сознаніемъ многихъ поколѣній. И если г. Богдановъ не дѣлаетъ такого вывода, то это только по своей непослѣдовательности. Согласно матеріалистическому объясненію исторіи, право на частную собственность не есть продуктъ *солидарнаго* общественнаго сознанія. Частная собственность возникла помимо общественнаго сознанія и постепенно пріобрѣтала свою правовую санкцію, благодаря фактической имущественной силѣ тѣхъ, въ чьихъ рукахъ она скоплялась. Конечно общество, основанное на частной собственности, проникается сознаніемъ необходимости ея существованія и считаетъ ее естественнымъ базисомъ общественной жизни. Но подобное сознаніе и подобное признаніе есть слѣдствіе существованія частной собственности, а не причина ея возникновенія. А изъ этого слѣдуетъ, что общественное признаніе частной собственности уничтожается по мѣрѣ разложенія тѣхъ объективныхъ условій, на почвѣ которыхъ оно выросло. Но, припоминая очевидно марксову теорію, г. Богдановъ говоритъ между прочимъ и слѣдующее: „обыкновенно такое право (на частную собственность Л. А.) устанавливается господствующими группами общества и принимаетъ тѣ отношенія, которыя именно этими группами признаются за нормальныя, т. е. вообще говоря выгодныя для нихъ отношенія“ *). Экономическому фактору, который, кстати сказать, грубо отождествляется съ *сознательной* выгодой, отводится, какъ видитъ читатель, второстепенное значеніе въ возникновеніи права на частную собственность. Такой взглядъ на роль и значеніе экономическаго фактора никогда не думали оспаривать

*) Ibid. стр. 70.

ни Михайловскій, ни Карѣевъ, ни ихъ послѣдователи соціалисты-революціонеры.

Теперь становится понятнымъ тотъ упрекъ, который г. Богдановъ дѣлаетъ Марксу. Какъ это было замѣчено, г. Богдановъ полагаетъ, что Марксъ смѣшалъ понятія, когда причислилъ имущественныя отношенія къ „экономической структурѣ“, между тѣмъ какъ онѣ на самомъ дѣлѣ относятся къ „надстройкѣ“, т. е. къ идеологіи. Г. Богдановъ сильно ошибается и въ этомъ пунктѣ. Марксъ не смѣшивалъ понятій, а придерживался того убѣжденія, что имущественныя отношенія опредѣляются отношеніями людей въ процессѣ производства и что право санкціонируетъ лишь существующія фактическія отношенія. Подобный упрекъ показываетъ только то, что г. Богдановъ гораздо основательнѣе усвоилъ взгляды Штаммлера, нежели ту теорію, которую взялся углублять.

Понятно также, почему г. Богдановъ находитъ, что формулировка Маркса недостаточно выясняетъ или совсѣмъ не выясняетъ значенія идеологіи. Для г. Богданова, для котораго весь физическій міръ и вся всемірная исторія— продукты коллективнаго общественнаго сознанія, кромѣ идеологіи вообще ничего не существуетъ. Значеніе идеологіи съ этой точки зрѣнія абсолютно, едино и нераздѣльно. „Общественное бытіе и общественное сознаніе, говоритъ онъ, въ полномъ смыслѣ тождественно“ *). Само собой разумѣется, что соотвѣтственно взглядамъ Авенаріуса и Маха, которые отрицаютъ какое бы то ни было объективное бытіе, общественное сознаніе и представляетъ собой единственно объективное бытіе. Поэтому г. Богдановъ углубляетъ формулировку Маркса тѣмъ, что безцеремонно выбрасываетъ изъ нея ея основу. Сущность формулировки Маркса заключается въ томъ положеніи, что *сознаніе, т. е. идеологія, обусловливается бытіемъ*, а дополненіе г. Богданова къ этой формулировкѣ гласитъ: *бытіе есть продуктъ сознанія*, т. е. *опредѣляется идеологіей*. Можно только удивляться той святой наивности, съ которой г. Богдановъ не понялъ ни міросозерцанія своихъ учителей, Авенаріуса и Маха, ни теоріи Маркса.

Съ точки зрѣнія діалектическаго матеріализма, обще-

*) Ibid. стр. 51.

ственное сознаніе вовсе не тождественно съ общественнымъ бытіемъ. *Идеологія опредѣленнаго историческаго момента является отраженіемъ опредѣленной общественной структуры, и въ этомъ смыслѣ данное общественное сознаніе тождественно съ даннымъ общественнымъ бытіемъ; но съ другой стороны идеологія стоитъ въ противорѣчіи къ тѣмъ развивающимся объективнымъ силамъ, которыя должны привести данную общественную структуру къ ея разрушенію.* Идеологія современнаго капиталистическаго порядка вещей есть отраженіе капиталистическаго общества, и въ этомъ смыслѣ общественное сознаніе соотвѣтствуетъ общественному бытію. Но съ другой стороны эта же идеологія противорѣчитъ тому объективному общественному процессу, который ведетъ капиталистическое общество къ своей противоположности. *Діалектическій характеръ идеологіи обусловливается діалектическимъ развитіемъ историческаго процесса.* На протяженіи *всей* исторіи общественное сознаніе тождественно съ общественнымъ движеніемъ, но во всякій опредѣленный моментъ общественное сознаніе, отражая общественную структуру настоящаго, находится въ противорѣчіи къ исторической тенденціи будущаго. Вслѣдствіе этого научный соціализмъ, исходя не изъ общественнаго сознанія, а изъ объективныхъ общественныхъ условій, опредѣляетъ историческую тенденцію будущаго не на основаніи общественнаго сознанія, а на основаніи оцѣнки степени развитія производительныхъ силъ и ихъ отношенія къ данной общественной организаціи. Если же придерживаться субъективнаго идеализма и признать, что единственнымъ *объективнымъ* критеріемъ *соціальной истины* служитъ коллективное сознаніе *даннаго* общества, то всѣ соціалистическія стремленія нашей эпохи, которыя сознаны пока еще только меньшинствомъ, должны представиться ничѣмъ инымъ, какъ *субъективной утопіей* этого меньшинства. Такимъ образомъ мы видимъ, что субъективный идеализмъ въ философіи съ желѣзной необходимостью долженъ вести къ соціальному *консерватизму* или, въ лучшемъ случаѣ, къ субъективному методу въ соціологіи.

Ставъ на почву субъективнаго идеализма, г. Богдановъ является скорѣе приверженцемъ русской субъективной школы, нежели послѣдователемъ историческаго матеріа-

лизма. Эмпиріомонизмъ г. Богданова представляетъ собою не болѣе, какъ новую разновидность „критики“ марксовой теоріи.

1904 г.

Опытъ критики критицизма.

Um die Welt der Vielheit zu begreifen, suchte der ringende Geist die Einheit, und da er sie gefunden, verschwindet ihm die Welt. *)

Wutke.

I.

Въ большинствѣ философскихъ учебниковъ и популярныхъ изложеній основныя положенія кантовской системы излагаются приблизительно такъ:

Кантъ былъ первый великій философъ, который центральнымъ пунктомъ своей системы поставилъ вопросъ о границахъ человѣческаго познанія и разрѣшилъ его слѣдующимъ образомъ: продуктъ или сумма нашего познанія состоитъ изъ двухъ факторовъ—объективнаго и субъективнаго. Объективный факторъ есть содержаніе познанія, субъективный—форма его. Первый принадлежитъ внѣшнему міру, второй—внутреннему міру субъекта. Внѣшній міръ въ свою очередь долженъ быть разсматриваемъ съ двоякой точки зрѣнія: съ одной стороны какъ міръ внѣ нашего чувственнаго воспріятія, какъ „нуменъ" или какъ міръ въ себѣ, съ другой стороны какъ міръ феноменовъ или какъ міръ для насъ, т. е. какъ онъ воспринимается нашими чувствами и объективируется нашимъ разсудкомъ (Verstand).

Внѣшній міръ, какъ вещь въ себѣ или какъ міръ нуменовъ, лежащій внѣ нашего чувственнаго воспріятія, непознаваемъ, такъ какъ познающій субъектъ не можетъ

---

*) Чтобы понять міръ множества, стремительный духъ искалъ единства, но найдя единство, онъ потерялъ міръ.

находиться внѣ своего воспріятія или, другими словами, внѣ самого себя. Міръ, какъ вещь въ себѣ, есть поэтому граница нашей познавательной способности.

Такимъ образомъ, область познаваемаго ограничивается міромъ, какъ онъ отражается въ насъ, т. е. міромъ явленія или міромъ феноменовъ. Міръ феноменовъ есть слѣдовательно тотъ объективный факторъ, который составляетъ содержаніе всякаго опыта. Отсюда вытекаетъ, что все то, что лежитъ внѣ предѣловъ чувственнаго воспріятія или внѣ предѣловъ опыта, есть метафизика и догматизмъ. Богъ, безсмертіе и свобода суть метафизическія идеи, потому что имъ ничего не соотвѣтствуетъ въ нашей чувственности. Поэтому чистый разумъ впадаетъ въ неразрѣшимыя противорѣчія, коль скоро онъ начинаетъ размышлять объ этихъ метафизическихъ идеяхъ.

Изъ подобнаго схематическаго изложенія основныхъ принциповъ кантовскаго ученія ясно вытекаетъ, что основа этого ученія есть опытъ. Въ общемъ это, конечно, такъ. Но тутъ возникаетъ вопросъ, какіе элементы лежатъ въ основаніи опыта у Канта и къ какимъ окончательнымъ результатамъ ведетъ это ученіе?

Въ этой статьѣ мы постараемся выяснить, что содержаніе опыта, какъ его понимаетъ критицизмъ, ничего общаго не имѣетъ съ дѣйствительнымъ содержаніемъ того опыта, который лежитъ въ основѣ современной науки.

Научно-образованный человѣкъ нашего вѣка, стоящій сознательно или безсознательно на матеріалистической точкѣ зрѣнія, тоже твердо придерживается опыта и является такимъ образомъ противникомъ всякой метафизики.

Тѣлесный міръ внѣ насъ и сознаніе въ насъ намъ прежде всего даны, какъ факты. Внѣшній міръ и его законы познаются посредствомъ наблюденія и опыта. Всякія попытки опредѣлять матерію и сознаніе независимо отъ ихъ проявленія и ихъ собственныхъ свойствъ принадлежатъ къ области метафизики. Опытъ, т. е. изслѣдованіе внѣшняго и внутренняго міра, какъ мы ихъ воспринимаемъ и мыслимъ, является слѣдовательно единственно возможной областью человѣческаго познанія.

Такъ разсуждаетъ современный научно-образованный

человѣкъ и, читая различныя популяризаціи, въ которыхъ основные принципы кантовской системы переданы такъ, какъ мы только что ихъ сформулировали, онъ находитъ въ нихъ полное подтвержденіе своей предвзятой точки зрѣнія и становится кантіанцемъ.

Въ случаѣ, если онъ не довольствуется поверхностными популярными изложеніями и обращается къ самому источнику, къ „Критикѣ чистаго разума", съ нимъ происходитъ слѣдующее: „Критика чистаго разума" не даромъ подвергалась и подвергается до сихъ поръ различнымъ и даже противоположнымъ толкованіямъ. Чтобы быть правильно понятой, эта трудная и мѣстами совершенно темная философская библія должна быть пережита и, по справедливому замѣчанію Гербарта, продумана не только съ начала до конца, но и наоборотъ съ конца до начала. Понимать же лишь отдѣльные принципы критики—значитъ ложно понимать все ея содержаніе. Но такъ какъ не всякій въ состояніи послѣдовать совѣту Гербарта, то это произведеніе, во всемъ своемъ объемѣ и всей связи, часто остается ложно понятымъ.

Обыкновенному читателю ясно только то, что онъ заранѣе зналъ изъ популярныхъ изложеній, именно то, что Кантъ стоитъ на твердой почвѣ опыта. Вѣдь на первой же страницѣ введенія въ критику стоитъ: „Несомнѣнно, что всякое наше познаніе начинается съ опыта, ибо чѣмъ же другимъ и возбуждается къ дѣятельности наша познавательная способность". Далѣе, въ отдѣлѣ трансцендентальной эстетики Кантъ неоднократно повторяетъ и подчеркиваетъ, что разсудокъ безъ эмпирическаго созерцанія лишенъ всякаго содержанія. Трансцендентальная діалектика опять-таки доказываетъ, что чистый разумъ запутывается въ неразрѣшимыя противорѣчія, когда оставляетъ твердую почву опыта. Однимъ словомъ, обыкновенный читатель видитъ и понимаетъ въ „Критикѣ чистаго разума" то, что самъ заранѣе думалъ, и то, что вынесъ изъ популяризаціи или, скажемъ языкомъ Канта, онъ получаетъ изъ своего опыта обратно то, что онъ туда вложилъ.

Недоразумѣніе, существующее между просвѣщенной публикой и критицизмомъ, зависитъ въ послѣднемъ счетѣ отъ различнаго пониманія сущности опыта.

Мы поэтому сосредоточимъ все свое вниманіе на этомъ

находиться внѣ своего воспріятія или, другими словами, внѣ самого себя. Міръ, какъ вещь въ себѣ, есть поэтому граница нашей познавательной способности.

Такимъ образомъ, область познаваемаго ограничивается міромъ, какъ онъ отражается въ насъ, т. е. міромъ явленія или міромъ феноменовъ. Міръ феноменовъ есть слѣдовательно тотъ объективный факторъ, который составляетъ содержаніе всякаго опыта. Отсюда вытекаетъ, что все то, что лежитъ внѣ предѣловъ чувственнаго воспріятія или внѣ предѣловъ опыта, есть метафизика и догматизмъ. Богъ, безсмертіе и свобода суть метафизическія идеи, потому что имъ ничего не соотвѣтствуетъ въ нашей чувственности. Поэтому чистый разумъ впадаетъ въ неразрѣшимыя противорѣчія, коль скоро онъ начинаетъ размышлять объ этихъ метафизическихъ идеяхъ.

Изъ подобнаго схематическаго изложенія основныхъ принциповъ кантовскаго ученія ясно вытекаетъ, что основа этого ученія есть опытъ. Въ общемъ это, конечно, такъ. Но тутъ возникаетъ вопросъ, какіе элементы лежатъ въ основаніи опыта у Канта и къ какимъ окончательнымъ результатамъ ведетъ это ученіе?

Въ этой статьѣ мы постараемся выяснить, что содержаніе опыта, какъ его понимаетъ критицизмъ, ничего общаго не имѣетъ съ дѣйствительнымъ содержаніемъ того опыта, который лежитъ въ основѣ современной науки.

Научно-образованный человѣкъ нашего вѣка, стоящій сознательно или безсознательно на матеріалистической точкѣ зрѣнія, тоже твердо придерживается опыта и является такимъ образомъ противникомъ всякой метафизики.

Тѣлесный міръ внѣ насъ и сознаніе въ насъ намъ прежде всего даны, какъ факты. Внѣшній міръ и его законы познаются посредствомъ наблюденія и опыта. Всякія попытки опредѣлять матерію и сознаніе независимо отъ ихъ проявленія и ихъ собственныхъ свойствъ принадлежатъ къ области метафизики. Опытъ, т. е. изслѣдованіе внѣшняго и внутренняго міра, какъ мы ихъ воспринимаемъ и мыслимъ, является слѣдовательно единственно возможной областью человѣческаго познанія.

Такъ разсуждаетъ современный научно-образованный

человѣкъ и, читая различныя популяризаціи, въ которыхъ основные принципы кантовской системы переданы такъ, какъ мы только что ихъ сформулировали, онъ находитъ въ нихъ полное подтвержденіе своей предвзятой точки зрѣнія и становится кантіанцемъ.

Въ случаѣ, если онъ не довольствуется поверхностными популярными изложеніями и обращается къ самому источнику, къ „Критикѣ чистаго разума", съ нимъ происходитъ слѣдующее: „Критика чистаго разума" не даромъ подвергалась и подвергается до сихъ поръ различнымъ и даже противоположнымъ толкованіямъ. Чтобы быть правильно понятой, эта трудная и мѣстами совершенно темная философская библія должна быть пережита и, по справедливому замѣчанію Гербарта, продумана не только съ начала до конца, но и наоборотъ съ конца до начала. Понимать же лишь отдѣльные принципы критики—значитъ ложно понимать все ея содержаніе. Но такъ какъ не всякій въ состояніи послѣдовать совѣту Гербарта, то это произведеніе, во всемъ своемъ объемѣ и всей связи, часто остается ложно понятымъ.

Обыкновенному читателю ясно только то, что онъ заранѣе зналъ изъ популярныхъ изложеній, именно то, что Кантъ стоитъ на твердой почвѣ опыта. Вѣдь на первой же страницѣ введенія въ критику стоитъ: „Несомнѣнно, что всякое наше познаніе начинается съ опыта, ибо чѣмъ же другимъ и возбуждается къ дѣятельности наша познавательная способность". Далѣе, въ отдѣлѣ трансцендентальной эстетики Кантъ неоднократно повторяетъ и подчеркиваетъ, что разсудокъ безъ эмпирическаго созерцанія лишенъ всякаго содержанія. Трансцендентальная діалектика опять-таки доказываетъ, что чистый разумъ запутывается въ неразрѣшимыя противорѣчія, когда оставляетъ твердую почву опыта. Однимъ словомъ, обыкновенный читатель видитъ и понимаетъ въ „Критикѣ чистаго разума" то, что самъ заранѣе думалъ, и то, что вынесъ изъ популяризаціи или, скажемъ языкомъ Канта, онъ получаетъ изъ своего опыта обратно то, что онъ туда вложилъ.

Недоразумѣніе, существующее между просвѣщенной публикой и критицизмомъ, зависитъ въ послѣднемъ счетѣ отъ различнаго пониманія сущности опыта.

Мы поэтому сосредоточимъ все свое вниманіе на этомъ

вопросѣ и, поскольку намъ позволяютъ размѣры статьи, коснемся всѣхъ тѣхъ элементовъ кантовской системы, которые прямо или косвенно связаны съ понятіемъ объ опытѣ.

Цѣль и планъ нашей работы требуютъ повторенія нѣкоторыхъ понятій, которыя давно извѣстны читателю. Просимъ на то его позволенія и начнемъ нашъ анализъ.

Прежде всего въ „Критикѣ чистаго разума“ предполагается существованіе субъекта и объекта. Объектъ производитъ впечатлѣніе на чувства субъекта. Воспринятое отъ объекта впечатлѣніе есть явленіе. То, что въ явленіи дѣйствуетъ на наши чувства, есть матерія этого явленія; то, что въ извѣстномъ отношеніи упорядочиваетъ разнообразное въ явленіи, есть форма его. Первичныя формы, подъ которыми мы воспринимаемъ эту разнообразную матерію, суть пространство и время.

Пространство и время являются, такимъ образомъ, функціями нашей воспринимательной способности, субъективными формами чувственныхъ созерцаній. Онѣ суть необходимыя формы a priori, лежащія въ основаніи всякаго воспріятія или, какъ Кантъ ихъ называетъ, первыя условія нашей чувственности, которыя необходимо предшествуютъ всякому опыту.

Но безсвязная и разрозненная матерія явленія въ пространствѣ и времени, т. е. рядомъ и одно за другимъ, еще не составляетъ единства и не есть поэтому *представленіе*. Чтобы изъ этой безсвязной, разрозненной матеріи получилось представленіе—она должна быть прежде всего объединена. Процессъ объединенія этихъ безсвязныхъ элементовъ, находящихся въ нашихъ ощущеніяхъ, совершается посредствомъ слѣдующаго троякого синтеза. Чтобы связать эти отдѣльныя части, онѣ: 1) должны быть восприняты совокупно одна за другой, 2) всякая воспринятая часть должна быть сохраняема въ памяти и воспроизводима при воспріятіи послѣдующей части, 3) воспроизведенные элементы должны быть опять узнаны, какъ уже разъ воспринятые, или другими словами—должно быть установлено тождество между воспринятыми и воспроизведенными элементами.

Эти три рода соединенія Кантъ называетъ: 1) синтезомъ аппрегензіи въ созерцаніи (Synthesis des Apprehen-

sion in der Anschauung), 2) синтезомъ репродукціи въ воображеніи (Synthesis der Reproduction in der Einbildungskraft), 3) синтезомъ рекогносціи въ понятіи (Synthesis der Recognostion im Begriffe).

Изъ этого ясно вытекаетъ, что безъ синтеза аппрегензіи и репродукціи это соединеніе не было бы возможно. „Очевидно,—говоритъ Кантъ,—что если я хочу мысленно провести линію или представить себѣ время отъ одного полудня до другого или извѣстное число, то мнѣ прежде всего необходимо представить эти разнообразныя представленія одного послѣ другого. Но если бы я всегда забывалъ предшествующіе моменты (первыя части линіи, прежнія части времени или послѣдовательно представляемыя единицы) и, переходя къ слѣдующему, не воспроизводилъ бы ихъ, то никогда не могло бы возникнуть ни цѣлаго представленія, ни одной изъ вышеназванныхъ мыслей, и даже никогда не могло бы быть чистѣйшихъ и первыхъ основныхъ представленій пространства и времени“ *).

Однако, аппрегензія въ созерцаніи и репродукція въ воображеніи не даютъ еще готоваго представленія. Посредствомъ аппрегензіи данные элементы представленія восприняты какъ нѣчто цѣлое, но тѣмъ не менѣе смутное; посредствомъ репродукціи эти элементы воспроизведены. Передъ нами однако носится одно смутное воспоминаніе о воспринятыхъ элементахъ, которое еще не есть представленіе. Это смутное воспоминаніе становится лишь въ тотъ моментъ представленіемъ, когда констатирована тождественность между воспринятыми и воспроизведенными элементами, т. е. въ рекогносціи.

Спрашивается теперь: какъ возможна рекогносція или, иначе сказать—гдѣ источникъ увѣренности въ тождественности воспроизведеннаго съ воспринятымъ? Если бы наше сознаніе было подвержено тѣмъ постояннымъ измѣненіямъ, которыя оно само претерпѣваетъ отъ различныхъ воспріятій, то тождество между А, воспринятымъ въ одинъ моментъ времени, и А, воспроизведеннымъ въ другой моментъ времени, было бы совершенно невозможно, потому что наше

---

*) Стр. 611.—Мы вездѣ будемъ цитировать по послѣднему русскому изданію „Критики чистаго разума“. Переводъ Н. М. Соколова.

собственное *я* въ разное время различно и находится въ процессѣ постояннаго измѣненія. Наше сегодняшнее *я* отличается отъ нашего вчерашняго *я* и само находится въ непрерывной зависимости отъ впечатлѣнія воспріятія. Передъ этимъ измѣнчивымъ *я* или, какъ его называетъ Кантъ, эмпирическимъ сознаніемъ, носится поэтому смутно воспроизведенное А въ воспринятомъ А. Не хватаетъ слѣдовательно тождества; рекогносція пока невозможна и мы не имѣемъ представленія.

Для достиженія тождества воспринятаго съ воспроизведеннымъ необходимо тождественное сознаніе, т. е. такое сознаніе, которое при всѣхъ измѣненіяхъ душевнаго состоянія оставалось бы одинаковымъ. Чтобы А, воспринятое въ одинъ моментъ времени, было тождественно съ А, воспроизведеннымъ въ другой моментъ времени, необходимо, чтобы наше *я* при воспріятіи было тождественно съ нашимъ *я* при воспроизведеніи. Когда я, напр., въ воспринятомъ мною вчера А, сегодня его опять узнаю, то это возможно только потому, что я самъ себя воспринимаю и въ моемъ сегодняшнемъ *я* узнаю мое вчерашнее *я*. *Я сознаю тождество* А, *потому что сознаю тождество моего* Я. А=А *потому, что я мыслю:* Я=Я. Поэтому,—говоритъ Кантъ,—молчаливое „я мыслю" сопровождаетъ всѣ наши представленія.

Это тождественное сознаніе Кантъ называетъ трансцендентальной апперцепціей.

Изъ всего изложеннаго ясно вытекаетъ, что въ послѣднемъ счетѣ въ основѣ тождества воспринятаго съ воспроизведеннымъ въ рекогносціи лежитъ трансцендентальная апперцепція. „Устойчивое и постоянное *я* (чистой апперцепціи) создаетъ коррелатъ всѣхъ нашихъ представленій, поскольку только ихъ возможно сознавать" *).

На вопросъ, какъ подводится эмпирическое созерцаніе подъ категорію разсудка отвѣчаетъ схематизмъ.

Подведеніе эмпирическаго созерцанія подъ категорію совершается съ помощью транцендентальной схемы, въ основѣ которой лежатъ чистыя апріористическія формы чувственности, *время* и *пространство*. Эти апріористическія

*) „Критика чистаго разума", стр. 642.

формы чувственности могутъ потому служить посредствующимъ звеномъ между чувственностью и формами разсудка, что онѣ не эмпиричны и не интеллектуальны, слѣдовательно, и то и другое въ одно и то-же время.

Теперь неизбѣжно возникаетъ вопросъ, отражаются ли въ представленіи свойства возможныхъ реальныхъ вещей? Отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ заключается въ предыдущемъ нашемъ анализѣ. Дѣло въ томъ, что, какъ мы видѣли, образованіе представленія потому именно и возможно посредствомъ трансцендентальной апперцепціи, что послѣдняя чужда всякихъ чувственныхъ элементовъ, (Кантъ потому и называетъ ее „чистой" и первоначальной, ursprünglich). Измѣнчивость свойственна *эмпирическому* сознанію, которое, въ силу своей зависимости отъ ощущенія, не можетъ быть тождественно, и потому не въ состояніи констатировать тождество между воспринятымъ и воспроизведеннымъ. *Представленіе, стало быть, оттого и возможно, что ему ничего не соотвѣтствуетъ въ ощущеніи*, такъ какъ гдѣ ощущеніе, тамъ измѣнчивость субъекта, гдѣ измѣнчивость, тамъ нѣтъ единства сознанія, а гдѣ нѣтъ единства сознанія, тамъ невозможно тождество воспринятаго съ воспроизведеннымъ. Ясно, что трансцендентальной апперцепціи не даны объекты, которые она должна была бы объединить, но наоборотъ — она сама создаетъ объекты, объединяя отдѣльные чувственные элементы въ объекты и объекты между собою, причемъ въ окончательномъ результатѣ ничего не содержится изъ элементовъ ощущенія.

Выводъ изъ этого для Канта былъ тотъ, что *то*, что мы называемъ природой, есть не что иное, какъ единство трансцендентальной апперцепціи. „Можетъ казаться, говоритъ Кантъ, очень страннымъ и нелѣпымъ, что природа должна согласоваться съ нашей субъективной основой апперцепціи и даже зависѣть отъ нея въ своей закономѣрности. Но если вспомнимъ, что эта природа въ себѣ самой только совокупность явленій и значитъ не вещь въ себѣ, а *множество представленій души*,—то не будемъ удивляться тому, что увидимъ ее въ коренной способности всякаго нашего познанія, а именно въ трасцендентальной апперцепціи, въ единствѣ которой она ввиду только этого и можетъ назваться объектомъ всякаго возможнаго опыта, т. е. при-

собственное *я* въ разное время различно и находится въ процессѣ постояннаго измѣненія. Наше сегодняшнее *я* отличается отъ нашего вчерашняго *я* и само находится въ непрерывной зависимости отъ впечатлѣнія восиріятія. Передъ этимъ измѣнчивымъ *я* или, какъ его называетъ Кантъ, эмпирическимъ сознаніемъ, носится поэтому смутно воспроизведенное А въ воспринятомъ А. Не хватаетъ слѣдовательно тождества; рекогносція пока невозможна и мы не имѣемъ представленія.

Для достиженія тождества воспринятаго съ воспроизведеннымъ необходимо тождественное сознаніе, т. е. такое сознаніе, которое при всѣхъ измѣненіяхъ душевнаго состоянія оставалось бы одинаковымъ. Чтобы А, воспринятое въ одинъ моментъ времени, было тождественно съ А, воспроизведеннымъ въ другой моментъ времени, необходимо, чтобы наше *я* при восиріятіи было тождественно съ нашимъ *я* при воспроизведеніи. Когда я, напр., въ воспринятомъ мною вчера А, сегодня его опять узнаю, то это возможно только потому, что я самъ себя воспринимаю и въ моемъ сегодняшнемъ *я* узнаю мое вчерашнее *я*. *Я сознаю тождество* А, *потому что сознаю тождество моего* Я. А=А *потому, что я мыслю:* Я=Я. Поэтому,—говоритъ Кантъ,—молчаливое „я мыслю" сопровождаетъ всѣ наши представленія.

Это тождественное сознаніе Кантъ называетъ трансцендентальной апперцепціей.

Изъ всего изложеннаго ясно вытекаетъ, что въ послѣднемъ счетѣ въ основѣ тождества воспринятаго съ воспроизведеннымъ въ рекогносціи лежитъ трансцендентальная апперцепція. „Устойчивое и постоянное *я* (чистой апперцепціи) создаетъ коррелатъ всѣхъ нашихъ представленій, поскольку только ихъ возможно сознавать" *).

На вопросъ, какъ подводится эмпирическое созерцаніе подъ категорію разсудка отвѣчаетъ схематизмъ.

Подведеніе эмпирическаго созерцанія подъ категорію совершается съ помощью транцендентальной схемы, въ основѣ которой лежатъ чистыя апріористическія формы чувственности, *время* и *пространство*. Эти апріористическія

---

*) „Критика чистаго разума", стр. 642.

формы чувственности могутъ потому служить посредствующимъ звеномъ между чувственностью и формами разсудка, что онѣ не эмпиричны и не интеллектуальны, слѣдовательно, и то и другое въ одно и то-же время.

Теперь неизбѣжно возникаетъ вопросъ, отражаются ли въ представленіи свойства возможныхъ реальныхъ вещей? Отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ заключается въ предыдущемъ нашемъ анализѣ. Дѣло въ томъ, что, какъ мы видѣли, образованіе представленія потому именно и возможно посредствомъ трансцендентальной апперцепціи, что послѣдняя чужда всякихъ чувственныхъ элементовъ, (Кантъ потому и называетъ ее „чистой" и первоначальной, ursprünglich). Измѣнчивость свойственна *эмпирическому* сознанію, которое, въ силу своей зависимости отъ ощущенія, не можетъ быть тождественно, и потому не въ состояніи констатировать тождество между воспринятымъ и воспроизведеннымъ. *Представленіе, стало быть, оттого и возможно, что ему ничего не соотвѣтствуетъ въ ощущеніи*, такъ какъ гдѣ ощущеніе, тамъ измѣнчивость субъекта, гдѣ измѣнчивость, тамъ нѣтъ единства сознанія, а гдѣ нѣтъ единства сознанія, тамъ невозможно тождество воспринятаго съ воспроизведеннымъ. Ясно, что трансцендентальной апперцепціи не даны объекты, которые она должна была бы объединить, но наоборотъ — она сама создаетъ объекты, объединяя отдѣльные чувственные элементы въ объекты и объекты между собою, причемъ въ окончательномъ результатѣ ничего не содержится изъ элементовъ ощущенія.

Выводъ изъ этого для Канта былъ тотъ, что *то*, что мы называемъ природой, есть не что иное, какъ единство трансцендентальной апперцепціи. „Можетъ казаться, говоритъ Кантъ, очень страннымъ и нелѣпымъ, что природа должна согласоваться съ нашей субъективной основой апперцепціи и даже зависѣть отъ нея въ своей закономѣрности. Но если вспомнимъ, что эта природа въ себѣ самой только совокупность явленій и значитъ не вещь въ себѣ, а *множество представленій души*,—то не будемъ удивляться тому, что увидимъ ее въ коренной способности всякаго нашего познанія, а именно въ трасцендентальной апперцепціи, въ единствѣ которой она ввиду только этого и можетъ назваться объектомъ всякаго возможнаго опыта, т. е. при-

родой“ *). Природа слѣдовательно есть совокупность модификаціи души, объединенныхъ трансцендентальной апперцепціей. Логическимъ выводомъ изъ роли и значенія трансцендентальной апперцепціи было: *если отрицають мыслящаго субъекта, тѣлесный міръ долженъ пасть, такъ какъ онъ только явленіе въ чувственности нашего субъекта и представляетъ одинъ изъ видовъ его представленій“* **).

II.

Мы пришли къ основному источнику познавательной способности субъекта, трансцендентальной апперцепціи. Трансцендентальная апперцепція и есть основа разсудка съ его категоріями. „Единство апперцепціи по отношенію къ синтезу воображенія, это разсудокъ“ ***). Категоріи суть не что иное, какъ разновидности этой-же апперцепціи.

Мы видѣли до сихъ поръ, какъ изъ эмпирическаго созерцанія дѣлается опытное познаніе посредствомъ внутренней дѣятельности субъекта. Какова же причина эмпирическаго созерцанія?

Но прежде чѣмъ заняться отвѣтомъ на этотъ вопросъ, необходимо точно установить компетенцію разсудка съ точки зрѣнія Канта. Результатъ изслѣдованія этой компетенціи слѣдующій: „Итакъ всѣ понятія, а съ ними и всѣ основоположенія, поскольку они возможны a priori, всегда относятся къ эмпирическимъ созерцаніямъ, т. е. къ даннымъ для возможнаго опыта. Безъ этого они не только не имѣютъ объективнаго значенія, но являются простою игрою воображенія или разсудка со своими представленіями“ ****). Причинность, какъ данное a priori чистое понятіе разсудка, можетъ слѣдовательно относиться только къ эмпирическому созерцанію. Это понятіе категоріи причинности надобно всегда имѣть въ виду, когда вопросъ касается причины эмпирическаго созерцанія у Канта. Будемъ

---

*) Крит. ч. р., стр. 618.
**) Стр. 653.
***) Стр. 621.
****) Стр. 911.

же помнить значеніе этой категоріи и перейдемъ къ изслѣдованію причины эмпирическаго созерцанія.

На первой страницѣ трансцендентальной эстетики мы читаемъ: „Дѣйствіе предмета *на способность представленія, поскольку этотъ предметъ на насъ дѣйствуетъ, есть ощущеніе*“. Существуетъ, стало быть, внѣшній предметъ, дѣйствіе котораго—причина ощущенія.

Опредѣленіе этого предмета проходитъ отчасти черезъ всю Критику, въ особенности же разбирается онъ въ отдѣлахъ о „дедукціи чистыхъ разсудочныхъ понятій“ и объ „основѣ различія всѣхъ предметовъ вообще на phaenomena и noumena.“ Возьмемъ слѣдующее опредѣленіе: „Объектъ, къ которому я отношу явленія вообще, есть трансцендентальный предметъ, т. е. совершенно неопредѣленная мысль о чемъ-то вообще. А этого нельзя назвать нуменомъ, ибо я не знаю, что такое этотъ объектъ въ себѣ и не имѣю никакого другого представленія о немъ, какъ только о предметѣ чувственнаго созерцанія вообще, который слѣдовательно одинъ и тотъ-же для всѣхъ явленій“ *). Значитъ этотъ предметъ или нуменъ есть неопредѣленное понятіе о чемъ-то, чего мы абсолютно познать не можемъ, о чемъ мы только знаемъ, что оно есть предметъ чувственнаго созерцанія.

Если-же мы ничего не знаемъ объ этомъ нуменѣ, то откуда-же мы знаемъ, что онъ есть предметъ нашего чувственнаго созерцанія? Быть можетъ, мы посредствомъ какой нибудь функціи нашего разсудка должны мыслить этотъ нуменъ, какъ причину чувственнаго созерцанія? Кантъ отвѣчаетъ, что абсолютно нѣтъ: „Мыслить я его не могу ни по какой категоріи, ибо категоріи имѣютъ значеніе только для эмпирическаго созерцанія, чтобы подводить его подъ понятіе предмета вообще“ **).

Допустимъ еще одну возможность. Быть можетъ, въ томъ фактѣ, что мы мыслимъ такой нуменъ, уже заключается доказательство его существованія, какъ причины эмпирическаго созерцанія. На это опять-таки Кантъ отвѣчаетъ: „Чистое примѣненіе категоріи здѣсь хотя и возможно, такъ какъ не заключаетъ въ себѣ противорѣчія, но оно

*) Стр. 621.
**) См. тамъ-же.

не имѣетъ объективнаго значенія, потому что не опирается на созерцаніе, которое въ такомъ случаѣ должно было-бы получить единство объекта; ибо категоріи все таки только функціи мышленія, которыя предметовъ не даютъ, а въ нихъ только мыслится то, что можетъ быть дано въ созерцаніи“ *).

Резюмируя все сказанное, мы получаемъ слѣдующій результатъ: 1) мы о вещи въ себѣ ничего не знаемъ; 2) вещь сама въ себѣ не можетъ быть мыслима посредствомъ какой-бы то ни было категоріи, такъ какъ она не есть эмпирическое созерцаніе; 3) хотя посредствомъ категоріи и можетъ быть мыслимо нѣчто такое, что не есть эмпирическое созерцаніе, но это понятіе лишено реальнаго содержанія.

Изъ перваго положенія ровно ничего не слѣдуетъ; изъ второго слѣдуетъ, что нуменъ немыслимъ; а изъ третьяго, что если мы его мыслимъ, то это есть безсодержательное понятіе.

Такимъ образомъ мы видимъ, что въ приведенномъ нами опредѣленіи первая половина его, въ которой нуменъ предполагается, опровергается второй его половиной, гдѣ Кантъ стремится точнѣе его опредѣлить.

Итакъ мы видимъ, что объектъ, дѣйствіе котораго должно быть причиной ощущенія, оказался безсодержательнымъ понятіемъ. И это весьма понятно съ точки зрѣнія Канта. Кантовскій объектъ есть вещь въ себѣ, а вещь въ себѣ—непредставляемый объектъ. Но объектъ, лишенный своего главнаго свойства быть представляемымъ, есть то же самое, что треугольникъ безъ трехъ сторонъ и трехъ угловъ: онъ не объектъ. Объектъ и его представляемость неразрывны. Если мы и мыслимъ объекты, которые быть можетъ никѣмъ и никогда не были и не будутъ представляемы, то мы и въ этомъ отрицательномъ смыслѣ опять таки мыслимъ объектъ и его представляемость неразрывно. Мысль о никѣмъ не представляемыхъ объектахъ можетъ только возникнуть на основаніи объектовъ представляемыхъ. Но утвержденіе, что всѣ объекты эмпирическаго созерцанія лишены свойства быть представляемыми, есть величайшее противорѣчіе. Изъ уродливаго понятія „вещи

*) Стр. 621.

въ себѣ“ должно было необходимымъ образомъ слѣдовать лишеніе ея причинности. Если объектъ совершенно различенъ и оторванъ отъ субъекта, то само собою понятно, что онъ не можетъ быть причиной нашихъ ощущеній. Оказалось, что мы вещи не знаемъ, потому что наше познаніе не непосредственное, а посредственное черезъ ея дѣйствіе на нашъ субъектъ. Разъ мы познаемъ вещь черезъ ея дѣйствіе, то мы не можемъ познать ее независимо отъ ея дѣйствія на насъ. Не зная такимъ образомъ вещи внѣ ея дѣйствія на насъ, мы слѣдовательно также не знаемъ, обладаетъ ли она свойствомъ причинности. Изъ уродливаго понятія вещи въ себѣ получился не менѣе уродливый выводъ: вещь на насъ не дѣйствуетъ, потому что дѣйствуетъ. *На основаніи предположенія причинности вещи въ себѣ, причинность ея исключается.* Вмѣсто того, чтобы дѣйствіе объекта на субъектъ связало объектъ съ субъектомъ, оно, наоборотъ, благодаря такому странному ходу размышленія, оторвало объектъ отъ субъекта и сдѣлало объектъ сомнительнымъ. Правда, подавляющее большинство неокантіанцевъ относятся весьма отрицательно къ вещи въ себѣ своего учителя. Отто Либманъ, являясь горячимъ защитникомъ кантіанства, выражается напримѣръ о вещи въ себѣ такимъ образомъ: „Все то, что онъ (Кантъ) говоритъ объ этомъ безсмысленномъ понятіи, которое введено контрабандным способомъ, темно и противорѣчиво. То оно возможно, то невозможно, то оно X, о которомъ ничего нельзя сказать и т. д. Уже изъ этого неопредѣленнаго и неяснаго способа выраженія можно заключить, что въ этомъ пунктѣ у Канта совѣсть была не чиста, ибо ce que l'on conçoit bien, s'énonce clairement“ *), заканчиваетъ Либманъ словами Буало свою критику этого понятія.

Такая рѣзкая критика нисколько однако не помѣшала тому-же Отто Либману стать кантіанцемъ и потомъ черезъ заднюю дверь опять впустить „вещь въ себѣ“.

Отто Либманъ, какъ и всѣ критицисты, начинаетъ свои разсужденія съ середины. Объектъ и субъектъ совпадаютъ, такъ какъ объектъ есть модификація ощущеній, подведенная подъ категорію. Разъ объектъ есть одно только представленіе, то вещь въ себѣ, конечно, устранена. Но дѣло

*) „Kant und die Epigonen.“

однако обстоитъ благополучно лишь до тѣхъ поръ, пока критицистъ не сталкивается съ вопросомъ о причинѣ модификаціи ощущеній. При первомъ-же столкновеніи съ этимъ весьма непріятнымъ и роковымъ вопросомъ, критицисту приходится или признать причину ощущенія продуктомъ дѣятельности интеллекта, или результатомъ дѣйствія реально существующаго объекта. Въ первомъ случаѣ онъ долженъ стать на точку зрѣнія Фихте, во второмъ на точку зрѣнія матеріализма. А такъ какъ критицисты не любятъ ни того, ни другого, то они торопливо заявляютъ, что причина ощущенія лежитъ внѣ опыта, т. е. внѣ ощущенія субъекта, что они не метафизики и не догматики, чтобы заходить за предѣлы опыта,—словомъ, что причина эта трансцендентальна. Но что же такое трансцендентальность причины ощущенія, если не та же изгнанная критицистами „вещь въ себѣ".

Но вернемся къ Канту.

Мы видѣли, что вещь въ себѣ, какъ вслѣдствіе категоріи причинности, такъ вслѣдствіе самого ея опредѣленія, оказалась пустымъ понятіемъ. Если-же внѣшній объектъ невозможенъ, какъ причина ощущенія, то неизбѣжно возникаетъ вопросъ, чѣмъ же обусловливается дѣятельность нашихъ познавательныхъ способностей? Что апріористическія функціи предполагаютъ внѣшнюю причину, — очевидно изъ ихъ опредѣленія и ясно выражено самимъ Кантомъ на первой же страницѣ введенія въ Критику: „Несомнѣнно, что всякое наше познаніе начинается съ опыта, *ибо чѣмъ же инымъ и возбуждается* къ дѣятельности наша познавательная способность, какъ *не тѣми предметами, которые дѣйствуютъ на наши внѣшнія чувства* и отчасти сами вызываютъ въ насъ представленія, отчасти приводятъ въ движеніе нашу разсудочную дѣятельность, *заставляютъ* ее сравнивать эти представленія, соединять или раздѣлять ихъ и такимъ образомъ перерабатывать грубый матеріалъ чувственныхъ впечатлѣній въ познаніе предмета, который называется опытомъ. Итакъ, во времени ни одно наше познаніе не предшествуетъ опыту и всякое начинается имъ" *).

*) Какъ во всемъ нашемъ изложеніи, такъ и въ цитатахъ, мы придерживаемся перваго нѣмецкаго изд. „Критики". Мы предпочита-

Это мѣсто выражаетъ ясно и опредѣленно, что наша познавательная способность *не можетъ* функціонировать безъ дѣйствія внѣшняго объекта, *„ибо чѣмъ же другимъ и возбуждается къ дѣятельности наша познавательная способность, какъ не тѣми предметами, которые дѣйствуютъ на наши внѣшнія чувства.“* Подъ предметами-же, которые дѣйствуютъ на наши внѣшнія чувства, слѣдуетъ несомнѣнно понимать вещи въ себѣ, какъ причины эмпирическаго созерцанія. Если же вещь въ себѣ невозможна, какъ причина ощущенія, то стало быть также невозможна познавательная дѣятельность субъекта. Апріоризмъ безъ внѣшней причины, которая должна привести его въ движеніе, есть вопіющее противорѣчіе, которое критицисты всяческими способами стараются скрыть.

Однимъ словомъ, *съ одной стороны мы не можемъ вызвать безъ внѣшней вещи въ себѣ дѣятельности апріористическихъ функцій субъекта, а съ другой устройство субъекта окончательно исключаетъ причинность внѣшней вещи въ себѣ.*

Система Канта раскалывается такимъ образомъ на двѣ части, причемъ одна другую обусловливаетъ и въ то же время одна другую исключаетъ. Въ этомъ основномъ противорѣчіи движется вся „Критика чистаго разума“, и чѣмъ дальше мы въ ней подвигаемся впередъ (въ особенности въ первомъ изданіи), тѣмъ больше все содержаніе опыта концентрируется въ субъектѣ, такъ что вещь въ себѣ, предположенная сначала, какъ внѣшняя причина ощущенія, отступаетъ все больше и больше на задній планъ, пока она наконецъ не растворяется окончательно въ интеллегибельную свободу.

Другого результата нельзя было и ожидать.

Тѣмъ обстоятельствомъ, что Кантъ поставилъ эмпирическое созерцаніе между внѣшнимъ объектомъ и разсудкомъ, онъ лишилъ разсудокъ возможности переходить за предѣлы эмпирическаго созерцанія. Отнявъ эту компетенцію у

емъ текстъ перваго изданія на томъ основаніи, что въ немъ система Канта выразилась гораздо яснѣе и послѣдовательнѣе. Одна только эта цитата взята изъ 2-го изд. Заключающійся въ ней реалистическій моментъ существуетъ также и въ 1-мъ изд., но мы предпочли эту цитату во 2-мъ, потому что указанный моментъ формулированъ въ этомъ изданіи болѣе кратко, чѣмъ въ первомъ.

разсудка, Кантъ роковымъ образомъ долженъ былъ придти къ тому противорѣчію, устраненіе котораго составило исходный пунктъ идеализма Берклея.

Для Берклея воспріятіе и существованіе были тождественны. Вещи существуютъ, поскольку мы ихъ воспринимаемъ. Бытіе внѣ воспріятія есть противорѣчіе, слѣдовательно иллюзія. Противорѣчіе было такимъ образомъ устранено съ самаго начала тѣмъ, что объектъ и субъектъ были совмѣщены въ субъектѣ.

Выйдя изъ этого софизма, Берклей могъ быть болѣе или менѣе послѣдовательнымъ.

Кантъ, несомнѣнно, началъ свою критику съ намѣренія опровергнуть Берклея. Онъ предполагаетъ внѣшній объектъ, какъ причину эмпирическаго созерцанія. Но отнявъ у разсудка возможность переходить за предѣлы послѣдняго, онъ долженъ былъ придти къ тому, съ чего началъ Берклей, а именно къ тому, что воспріятіе и существованіе тождественны, и что предположенный объектъ есть не болѣе, какъ пустое понятіе, чѣмъ и оказался его нуменъ. И вмѣсто того чтобы опровергнуть Берклея, Кантъ совершаетъ одну непослѣдовательность за другой. Тотъ, кто читаетъ „Критику“ серьезно, не можетъ не замѣтить, до какой степени стоитъ философу поперекъ дороги предположенный имъ объектъ.

Когда указываютъ на это основное неразрѣшимое противорѣчіе, то тѣ, которые хотятъ во что-бы то ни стало видѣть въ Кантѣ чистаго и послѣдовательнаго эмпириста, ставятъ вмѣсто возраженія слѣдующій вопросъ: какъ это возможно, чтобы такой геній, какимъ несомнѣнно былъ Кантъ, не замѣтилъ такого противорѣчія? Этотъ вопросъ можетъ скорѣе запугать, чѣмъ убѣдить.

На этотъ стереотипный вопросъ мы прежде всего отвѣтимъ словами Гербарта: „Если такой умъ, какъ Кантъ, начинаетъ фантазировать, то онъ не скоро перестаетъ.“ Къ этому мы прибавимъ со своей стороны, что Кантъ, именно благодаря колоссальной силѣ своего абстрактнаго мышленія, сумѣлъ, отступая отъ своей темы и увлекаясь въ разныя стороны абстракціи, подъ разными формами и видами, скрыть это основное противорѣчіе. Касаясь этого противорѣчія, Шопенгауэръ говоритъ: „Я убѣжденъ, что противорѣчіе въ системѣ Канта было главной причиной

темноты изложенія въ трансцендентальной логикѣ. Кантъ, собственно говоря, смутно сознаетъ свое противорѣчіе, онъ внутренно борется съ нимъ, но не хочетъ или не можетъ ясно сознать это, онъ скрываетъ его поэтому для себя и для другихъ, обходя его разными способами. Должно полагать, что по этой же причинѣ онъ сдѣлалъ изъ нашей познавательной способности такую сложную машину со столькими колесами, какъ 12 категорій, трансцендентальный синтезъ воображенія, внутренняго чувства, трансцендентальная апперцепція, далѣе схематизмъ чистыхъ разсудочныхъ понятій и т. д. И несмотря на этотъ огромный аппаратъ, не дѣлается ни одной серьезной попытки для объясненія внѣшняго міра, что однако *всегда остается самымъ главнымъ для нашего познанія* (курсивъ нашъ)". *) Шопенгауэръ со свойственной ему проницательностью вѣрно угадалъ, почему понадобилось Канту сдѣлать изъ нашей познавательной способности такое многоэтажное зданіе. Мы не станемъ однако нисколько оспаривать значеніе и дѣйствительность нѣкоторыхъ изъ найденныхъ Кантомъ элементовъ нашего познанія.

Но какъ бы велико ни было значеніе кантовскаго анализа субъекта для логики и теоріи познанія, анализъ этотъ сущности дѣла не мѣняетъ, а наоборотъ только запутываетъ вопросъ. Благодаря сложности механизма субъекта, даже и спеціалисту-читателю трудно замѣтить, что все это грандіозное зданіе построено на пескѣ.

III

Одинъ изъ наиболѣе глубокомысленныхъ кантіанцевъ, Германъ Когенъ, проявилъ не мало упорства мысли, чтобы открыть въ зданіи критической философіи фундаментъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что самымъ серьезнымъ произведеніемъ въ литературѣ критицистовъ является „Kant's Theorie der Erfahrung". Если глубоко понять мыслителя значитъ или серьезно согласиться съ нимъ, или серьезно опровергнуть его, то Германъ Когенъ глубоко проникъ въ тайну геніальнаго и, если можно такъ выразиться,

*) Die Welt als Wille und Vorstellung. S. 564, Ausg. Griesbach.

трагическаго мышленія кенигсбергскаго Фауста. Проникшись этимъ ученіемъ, Когенъ взялъ на себя задачу объяснить или, вѣрнѣе, еще разъ обосновать систему своего учителя. Посмотримъ, насколько ему это удалось.

Авторъ „Kant's Theorie der Erfahrung" начинаетъ свою книгу съ изложенія и выясненія апріористическихъ элементовъ. Объ этихъ элементахъ трактуетъ онъ почти до самаго конца, стараясь главнымъ образомъ доказать необходимую, органическую связь между трансцендентальной эстетикой, логикой и діалектикой. Рядомъ съ этой основной мыслью Когенъ полемизируетъ, и даже не безъ нѣкотораго раздраженія, противъ всѣхъ тѣхъ, которые въ апріоризмѣ усматриваютъ осколокъ врожденныхъ идей. Апріорныя формы представляютъ собою по глубокому убѣжденію автора только функціи, которыя внѣ опыта не имѣютъ ни малѣйшаго значенія.

Соглашаясь со всѣмъ изложеннымъ, интересующійся читатель ждетъ съ напряженнымъ нетерпѣніемъ, когда-же наконецъ появится та причина, тотъ двигатель, который приведетъ эти функціи въ движеніе и дастъ содержаніе пустымъ апріористическимъ формамъ? Наконецъ, только въ предпослѣдней главѣ открываетъ нашъ авторъ сущность кантовой и своей системы.

„Основа кантовой системы, говоритъ авторъ, — выражена въ слѣдующемъ мѣстѣ Пролегоменъ: о томъ, что я представляю себѣ въ пространствѣ и времени, я не долженъ утверждать, что оно существуетъ и безъ моей мысли объ этомъ, потому что время и пространство и явленія въ нихъ сами по себѣ, *внѣ моего представленія, не существуютъ*. Явленія суть не что иное, какъ мои формы представленія. И я бы слѣдовательно самъ себѣ противорѣчилъ, если бы сталъ утверждать, что чистыя формы представленія существуютъ внѣ моего представленія" *).

---

*) Kant's Theorie der Erfahrung, s. 240. Здѣсь будетъ не лишнее привести другое мѣсто изъ тѣхъ же Пролегоменъ: „Идеализмъ заключается въ утвержденіи, что нѣтъ другихъ существъ, кромѣ мыслящихъ. Другія вещи, воспринимаемыя нами въ нашемъ созерцаніи, суть только представленія мыслящаго субъекта, — представленія, которымъ фактически во внѣшнемъ мірѣ ничего не соотвѣтствуетъ. Я же, наоборотъ говорю: намъ даны вещи, какъ внѣ насъ

Итакъ внѣшній міръ есть наше представленіе, а такъ какъ онъ есть представленіе, то противорѣчиво утверждать, что представленіе существуетъ внѣ представленія.

На поставленный философской литературой вопросъ: почему же представленіе внѣшняго міра исключаетъ его дѣйствительное существованіе,—Германъ Когенъ отвѣчаетъ: „Это „очевидное“ противорѣчіе заключается въ томъ, что то, что принимается нами для *возможности* опыта и выводится отсюда, могло бы существовать внѣ опыта, какъ нѣчто дѣйствительное, объективное“. *) Ясно, что заключающаяся въ субъективныхъ апріористическихъ свойствахъ возможность опыта дѣлаетъ возможными и объекты нашего опыта! „Возможность опыта обусловливаетъ въ то же время и предметы опыта“. **) Но какъ же возникаетъ объектъ нашего опыта, и что онъ такое? Объектъ есть эмпирически данное пространство, объединенное трансцендентальной апперцепціей, въ синтетическомъ единствѣ которой онъ и возникаетъ.

Предметъ опыта является такимъ образомъ исключительно результатомъ дѣятельности апріористическихъ формъ субъекта. Если это такъ, то гдѣ же въ такомъ случаѣ разница между догматическимъ и трансцендентальнымъ идеализмомъ? Разница, — отвѣчаетъ Германъ Когенъ,— заключается въ томъ, что разсудокъ безъ апріористическихъ формъ чувственности, времени и пространства не въ состояніи производить объектовъ опыта: „Безъ категоріи нѣтъ предмета, но сама категорія требуетъ пространства“. ***) Но тутъ же неизбѣжно возникаетъ другой вопросъ, какимъ образомъ чистыя формы чувственности,

находящіеся объекты нашихъ ощущеній. Но какъ эти вещи выглядятъ въ себѣ, мы не знаемъ, такъ какъ мы можемъ знать только ихъ явленія, т. е. представленія, которыя онѣ вызываютъ въ насъ, дѣйствуя на нашу чувственность. Согласно этому *я утверждаю, что существуютъ внѣ насъ тѣла*, т. е. вещи, относительно которыхъ намъ совершенно неизвѣстно, каковы онѣ въ себѣ, такъ какъ мы ихъ познаемъ посредствомъ ихъ вліянія на насъ. Мы имъ даемъ названіе тѣла, слово, относящееся къ явленію предмета, намъ неизвѣстнаго, но тѣмъ не менѣе *дѣйствительнаго*“ „Prolegomena“, изданіе Кирхмана, стр. 39—40.

*) „Kant's Theorie der Erfahrung“, S. 240.

**) Ibid. S. 241.

***) Ibid. S. 240.

пространство и время, пріобрѣтаютъ свою эмпирическую реальность? Что время и пространство внѣ опыта никакого значенія не имѣютъ, слѣдуетъ изъ трансцендентальной эстетики. „Даже пространство и время, — говоритъ Кантъ, какъ ни свободны эти понятія отъ всего эмпирическаго и какъ ни достовѣрно, что они вполнѣ a priori представляютъ въ душѣ, были бы лишены объективнаго содержанія, а черезъ это значенія и смысла, если бы не было указано ихъ необходимое примѣненіе къ предметамъ опыта“. *) Съ этимъ положеніемъ Германъ Когенъ вполнѣ согласенъ: „Пространство, говоритъ онъ, имѣетъ эмпирическую реальность, т. е. прежде всего *только эмпирическую* реальность; не абсолютную, не матеріальную.“ **) Время и пространство становятся, стало быть, эмпирически-реальными въ силу ихъ примѣненія къ объектамъ опыта.

Вспомнимъ теперь содержаніе объекта опыта Германа Когена. Объектъ этотъ есть эмпирически реальное пространство, подведенное подъ категорію. Итакъ, чтобы получить объектъ, предполагается эмпирическое пространство; эмпирическое же пространство предполагаетъ, какъ мы видѣли, объектъ; объектъ, значитъ, эмпирически реаленъ, потому что въ основѣ его лежитъ эмпирическое реальное пространство; пространство эмпирически реально потому, что относится къ объектамъ опыта. Въ этомъ же вѣчномъ кругѣ вращается авторъ, когда повторяетъ любимую формулу: „Мы о вещахъ можемъ только то познать a priori, что мы въ нихъ вкладываемъ“. Но что же такое тѣ вещи, куда мы вкладываемъ? Конечно, результатъ того же a priori ***), ибо „возможность опыта обусловли-

*) „Критика чистаго разума“, стр. 147.

**) „Kant's Theorie der Erfahrung,“ S. 239.

***) Карлъ Штумпфъ, обращая вниманіе на другую сторону вопроса, говоритъ: „Неокантіанцы слѣдуютъ за Кантомъ даже въ тавтологіяхъ своего учителя. Одинъ изъ нихъ (Германъ Когенъ), говоря о „единствѣ апперцепціи“, выражается такимъ образомъ: „мы можемъ a priori узнать о вещахъ лишь то, что сами въ нихъ вкладываемъ. Спрашивается, откуда же мы беремъ то, что должны вкладывать въ вещи для того, чтобы узнать о нихъ кое-что a priori? Если теперь отвѣтъ гласитъ: изъ нашего сознанія, то мы уже мыслимъ сознаніе какъ совокупность средствъ и мотивовъ, которые и являются содержаніемъ этого вкладыванія“. Развѣ не

ваетъ въ тоже время и предметы опыта". Результатъ изъ всѣхъ разсужденій таковъ, что a priori есть a priori,—а объектовъ опыта у Германа Когена никакихъ не получается.

Другого результата и быть не можетъ. Отрицая внѣшній объектъ какъ причину опыта, не признавая также и интеллектуальной причины его и твердо стоя на той точкѣ зрѣнія, что апріоризмъ внѣ опыта есть иллюзія, ему ничего другого не остается, какъ вращаться въ вѣчномъ кругу, предполагая отрицаемый имъ объектъ то при одной, то при другой формѣ a priori. Когда же авторъ дѣйствительно оставляетъ объектъ, тогда происходитъ какое-то странное треніе между чистыми формами a priori, причемъ одна другую уничтожаетъ, подобно пущеннымъ въ ходъ жерновамъ безъ всякаго содержимаго. Старое философское положеніе, что изъ ничего—ничего не выходитъ, остается въ полной силѣ, несмотря ни на какія ухищренія человѣческаго ума.

Германъ Когенъ устранилъ вещь въ себѣ, признавая ее исключительно ограничительнымъ понятіемъ. Но теорію опыта онъ этимъ нисколько не обосновалъ, а наоборотъ показалъ только всю несостоятельность критицизма.

Въ какомъ бы противорѣчіи ни стояла кантовская вещь въ себѣ къ всей системѣ, она все-таки составляетъ фундаментъ этого зданія, такъ какъ ея дѣйствіе на субъектъ даетъ опыту содержаніе. Противъ этого возстаютъ критицисты и даже самымъ энергичнымъ образомъ. По мнѣнію Когена, Ланге и другихъ кантовская „вещь въ себѣ" должна быть съ самаго начала понята какъ ограничительное понятіе. Они такъ далеко идутъ въ своихъ произвольныхъ толкованіяхъ мысли своего учителя, что утверждаютъ, будто Кантъ самъ иначе и не думалъ. Если бы это было такъ, если бы Кантъ съ самаго начала понималъ свою вещь въ себѣ, какъ ограничительное понятіе, онъ бы съ того и началъ, не разсчитывая на своихъ будущихъ комментаторовъ. Кантъ конечно не былъ неокантіанцемъ;

очевидно, что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ заколдованнымъ кругомъ? То, что мы должны вкладывать въ вещи, мы беремъ изъ совокупности методовъ, которые и составляютъ содержаніе самого вкладыванія". Psychologie und Erkenntnisstheorie. S. 16.

онъ сознавалъ, что безъ объекта не можетъ быть познанія послѣдняго. Но въ силу того обстоятельства, что онъ оторвалъ познаваемый объектъ отъ познающаго субъекта, онъ оторвалъ его также и отъ своего собственнаго познанія, и самъ ясно не сознавалъ, куда должно привести его ученіе.

Превращеніе вещи въ себѣ въ ограничительное понятіе было логически необходимымъ, но для самого Канта вполнѣ случайнымъ результатомъ. Внѣшній объектъ, который на первой страницѣ трансцендентальной эстетики опредѣляется какъ предметъ, дѣйствующій на наши внѣшнія чувства, превращается въ отдѣлѣ: „Объ основѣ различія всѣхъ предметовъ вообще на phaenomena и noumena“ въ совершенно неопредѣленную мысль о чемъ-то вообще. Тому, кто серьезно и внимательно читаетъ отдѣлы: „Дедукція чистыхъ разсудочныхъ понятій“ и „Объ основѣ различія всѣхъ предметовъ и т. д.“, должно броситься въ глаза, какъ различно Кантъ опредѣляетъ „вещь въ себѣ“. Мѣсто не позволяетъ намъ привести всѣ опредѣленія вещи въ себѣ и подвергнуть ихъ подробному, систематическому анализу. Если бы подобный анализъ былъ здѣсь умѣстенъ, мы могли бы показать, какъ внѣшняя вещь въ себѣ изъ реальной причины эмпирическаго созерцанія постепенно, вопреки волѣ и намѣренію философа, превращается въ чистое созданіе разума.

Мы можемъ только обратить вниманіе читателя на это обстоятельство и предоставить ему самому, посредствомъ внимательнаго чтенія упомянутыхъ отдѣловъ, провѣрить этотъ процессъ постепеннаго превращенія.

Стѣсненный оторванностью познаваемаго объекта отъ познающаго субъекта, Кантъ старается на различные лады обосновать существованіе перваго, но тѣмъ не менѣе вынужденъ придти къ слѣдующему: „Наконецъ, нельзя и усмотрѣть возможность такихъ нуменовъ, и объемъ ихъ внѣ сферы явленій (для насъ) пустъ, т. е. мы имѣемъ разсудокъ, который проблематически заходитъ дальше явленій, но у насъ не можетъ быть никакого созерцанія и даже никакого понятія о возможности созерцанія, въ которомъ намъ давались бы предметы и внѣ области чувственнаго и къ которымъ разсудокъ могъ бы имѣть ассерторическое примѣненіе. Итакъ, понятіе нумена есть слѣ-

довательно только ограничительное понятіе, чтобы ограничить притязательность чувственности" *).

Нуменъ есть, стало быть, только *субъективное представленіе о внѣшней причинѣ эмпирическаго созерцанія.* Мы имѣемъ это представленіе потому, что разсудокъ нашъ „проблематически" заходитъ дальше явленій, причемъ объемъ „сферы" внѣ нашей чувственности или внѣ субъекта „пустъ". Граница познанія лежитъ такимъ образомъ не по ту, а по эту сторону чувственнаго воспріятія. Нуменъ есть ограничительное понятіе, т. е. понятіе, которое мы принимаемъ за причину чувственнаго воспріятія и этимъ самымъ ставимъ ему границу. Мы только мыслимъ нумены, какъ внѣшнія причины чувственнаго опыта, но существуютъ-ли таковые, и соотвѣтствуетъ-ли нашему представленію о подобныхъ объектахъ что нибудь въ дѣйствительности,—это проблематично. Однимъ словомъ, нуменъ оказался продуктомъ нашего чистаго мышленія; *онъ мыслится къ явленію для объясненія послѣдняго.* Но откуда и что такое этотъ объектъ, мы изъ трансцендентальной аналитики не узнаемъ. Эта часть критики заканчивается поэтому вопросомъ.

Загадка разрѣшается однако мало по малу самимъ Кантомъ отчасти уже въ трансцендентальной діалектикѣ, частью въ „Критикѣ способности сужденія", главнымъ же образомъ въ „Критикѣ практическаго разума". Дѣло въ томъ, что Кантъ различаетъ двоякаго рода причинность: „условную", или сенсибельную, и „безусловную", или интеллегибельную. Первый родъ причинности относится къ явленіямъ, временный рядъ которыхъ обусловливается явленіемъ же, второй родъ не относится къ явленію и потому не зависитъ ни отъ времени, ни отъ пространства. Вещь въ себѣ существуетъ слѣдовательно внѣ времени и однако, обладаетъ причинностью. Ея причинность абсолютная или интеллегибельная.

Вещь въ себѣ оказывается такимъ образомъ абсолютной свободой или *чистой волей,* лежащей въ основѣ міроваго нравственнаго закона.

Съ превращеніемъ вещи въ себѣ въ интеллигибельную свободу, составляющую основу нравственнаго закона, „при-

*) „Критика чистаго разума," стр. 222.

мать“ практическаго разума былъ обозначенъ самимъ Кантомъ.

То распространенное мнѣніе, что критика практическаго разума противорѣчитъ критикѣ чистаго разума, основано на поверхностномъ пониманіи первой. Правда, „Критика чистаго разума“ начинается предположеніемъ внѣшняго объекта, дѣйствующаго на наши внѣшнія чувства, въ „Критикѣ же практическаго разума“ этотъ объектъ превращается въ сознаніе свободнаго интеллекта. Противоположности точекъ зрѣнія конечно на лицо. Но эти же противоположныя точки зрѣнія борются и въ „Критикѣ чистаго разума“, причемъ идеалистическій моментъ постепенно одерживаетъ побѣду надъ реалистическимъ. Отдѣленный отъ субъекта и лишенный вслѣдствіе этого причинности объектъ долженъ былъ свестись къ чистому созданію разума. А разъ у насъ фактически существуетъ понятіе объ объектѣ, какъ о причинѣ эмпирическаго созерцанія, то это понятіе нельзя было ничѣмъ другимъ объяснить, какъ свободною дѣятельностью нашего интеллекта.

„Критика практическаго разума“ является такимъ образомъ естественнымъ продолженіемъ „Критики чистаго разума“.

Вещь въ себѣ есть, стало быть, интеллегибельная основа феномена. Субъективная дѣятельность нашего *я* является слѣдовательно источникомъ какъ матеріи опыта, такъ и формы его. Что субъектъ представляетъ собою источникъ всего опыта,—достаточно развито въ „Критикѣ чистаго разума“ въ отдѣлѣ о дедукціи чистыхъ разсудочныхъ понятій, содержаніе котораго было нами изложено выше.

Что же такое трансцендентальная апперцепція, если не то-же самое, что интеллектуальное созерцаніе у Фихте? Трансцендентальная апперцепція опредѣляется Кантомъ, какъ коренной источникъ, радикальная способность (Radikalvermögen) всякаго опыта. Всѣ наши представленія сопровождаются первоначальнымъ: „я мыслю“. Это *я* ist ein Actus der Spontanität. Оно по этой причинѣ чисто отъ эмпирическаго созерцанія, совершенно независимо отъ него и предшествуетъ ему. Если это *я* существуетъ раньше опыта, то оно слѣдовательно свободно и въ абсолютномъ смыслѣ, и есть не что иное, какъ непосредственное созна-

ніе первоначальной и свободной дѣятельности субъекта. А отсюда слѣдуетъ, что основа апперцепціи совпадаетъ съ категорическимъ императивомъ. Изъ этихъ элементовъ сложилась система Фихте.

Первое положеніе его „Наукословія“: *я* ставитъ *я*, или *я*=*я* есть дѣло абсолютнаго *я*. Первоначальная идентичность сознанія предшествуетъ всякому познанію у Фихте, какъ трансцендентальная апперцепція у Канта. Однако, одно абсолютное *я* не даетъ еще познанія. Для познанія требуется познаваемый объектъ, безъ котораго самосознаніе оставалось бы пустымъ, такъ какъ оно заключается въ различеніи субъекта отъ познаваемаго объекта.

Абсолютное *я* предполагаетъ поэтому различное отъ субъекта *не-я*, которое *я* познаетъ. Отсюда вытекаетъ второе основное положеніе Фихте: „*Я* противопоставляетъ себѣ *не-я*“. Это „*не-я*“ есть кантовскій нуменъ, который здѣсь, конечно, не вещь въ себѣ, а ограничительное понятіе, созданное субъектомъ или,—какъ это объяснилъ Фихте,—„предметъ производитъ дѣйствіе“,—значитъ: „онъ мыслится нами, какъ дѣйствующій“. Соотвѣтственно этому система Фихте показываетъ, какъ абсолютное *Я*, вслѣдствіе собственнаго созерцанія, необходимымъ образомъ себя ограничиваетъ; это ограниченіе непосредственно воспринимаетъ и свое воспріятіе объясняетъ ограничивающимъ объектомъ, который *мыслится нами*, какъ дѣйствующій на насъ.

Субъективный идеализмъ Фихте является такимъ образомъ не произвольнымъ толкованіемъ философіи Канта, а наоборотъ однимъ изъ возможныхъ ея логическихъ выводовъ.

Критицисты весьма недовольны такимъ выводомъ и недовольны главнымъ образомъ потому, что субъективный идеализмъ Фихте имъ слишкомъ живо напоминаетъ о половинчатости и несмѣлости ихъ собственнаго міросозерцанія. Въ большинствѣ случаевъ они стараются обойти этотъ вопросъ притворно небрежнымъ молчаніемъ, упоминая лишь иногда мимоходомъ, что-молъ самъ Кантъ протестовалъ противъ системы Фихте или что личныя качества великаго идеалиста были основнымъ источникомъ его философіи.

Когда же аргументація становится абсолютно неизбѣж-

ной, критицистъ прибѣгаетъ къ болѣе вѣрному средству: онъ становится на точку зрѣнія матеріализма.

Возражая Фихте, Отто Либманъ говоритъ напр. слѣдующее: „Всякій долженъ безъ всякаго сомнѣнія согласиться съ тѣмъ, что все существующее становится для насъ лишь постольку объективнымъ, поскольку оно есть достояніе нашего сознанія, но трудно предположить, чтобы всѣ вступающія въ наше сознаніе представленія о предметахъ *были* бы созданы только нами (курсивъ Либмана). Когда я вижу синее небо, то я конечно послѣ нѣкотораго размышленія долженъ придти къ выводу, что небесный сводъ и синій цвѣтъ обусловливаются устройствомъ нашихъ способностей чувственнаго восиріятія и свойствами сознанія, и что слѣдовательно въ этомъ смыслѣ мой субъектъ является условіемъ этого объекта, но что вообще моему опредѣленнымъ образомъ устроенному интеллекту противостоитъ объектъ, который я себѣ представляю въ видѣ синяго неба,—этого мы никоимъ образомъ не можемъ признать продуктомъ нашей собственной дѣятельности. Мы скорѣе всего будемъ держаться того убѣжденія, что каждый объектъ намъ данъ независимо отъ насъ“ *).

Оказывается, что Отто Либманъ признаетъ существующій независимо отъ субъекта объектъ. Этотъ объектъ существуетъ тѣмъ не менѣе для Отто Либмана только въ тотъ моментъ, когда ему приходится спорить противъ Фихте. Но вообще тотъ же Отто Либманъ формулируетъ сущность своего міросозерцанія, приводя слѣдующую цитату изъ Канта: „Alles worauf die Kategorien anwendbar sind, hat nur in Beziehung auf den Intellect Gültigkeit und ist daher unabhängig von denselben Nichts“ **). Тутъ невольно вспоминаешь слова Канта: „Послѣдовательность—величайшая обязанность философа, и однако рѣже всего встрѣчается. ***).

Отмѣчая противорѣчія критицистовъ, мы нисколько не имѣемъ въ виду указывать на непослѣдовательность мышленія того или другого философскаго писателя этой школы. Насъ въ данномъ случаѣ главнымъ образомъ интересуетъ противорѣчивость самой точки зрѣнія, которая роковымъ

*) „Kant und die Epigonen“, S. 80.

**) Ibid. S. 24.

***) „Kritik. d. pr. Vernunft.“ изд. Кербаха, стр. 38.

образомъ обнаруживается въ разсужденіяхъ представителей этого направленія, часто, быть можетъ, независимо отъ индивидуальныхъ свойствъ ихъ мышленія. Извѣстный афоризмъ Фихте: каковъ человѣкъ, такова его философія,—можетъ быть съ успѣхомъ перевернутъ и такъ: каково міросозерцаніе, таковъ и мыслитель, — причемъ слѣдуетъ замѣтить, что міросозерцаніе, будучи всегда исторически необходимымъ, можетъ иногда оказаться индивидуально случайнымъ.

Боясь догматизма, какъ монахъ женщины, критицистъ не можетъ имѣть точки отправленія въ теоріи познанія. Такъ какъ онъ не желаетъ начать ни съ субъекта, ни съ объекта, то ему ничего не остается, какъ вращаться между этими единственно-возможными точками отправленія всякаго познанія. Въ столкновеніяхъ съ идеализмомъ онъ матеріалистъ, съ матеріализмомъ—идеалистъ.

Въ такомъ же положеніи находится самъ Кантъ. Гдѣ только философу приходится опровергать идеалистическую философію, тамъ онъ фатальнымъ образомъ становится матеріалистомъ. Таковымъ является онъ въ началѣ „Критики чистаго разума“, гдѣ онъ намѣренъ оспаривать Берклея, въ тѣхъ мѣстахъ Пролегоменъ, гдѣ онъ защищается отъ берклеизма и въ особенности во второмъ изданіи Критики, въ „опроверженіи идеализма“. Опроверженіе идеализма въ этомъ смыслѣ наиболѣе характерно, и мы остановимся на немъ.

Чтобы опровергнуть проблематическій идеализмъ Декарта, Кантъ находитъ одну только возможность: онъ становится на матеріалистическую почву: „Искомое доказательство, говоритъ онъ, должно показать, что внѣшнія вещи не только наши *фантазіи, но даются и въ опытѣ* (курсивъ нашъ), а это можетъ быть сдѣлано только доказательствомъ того, что даже нашъ *внутренній*, для Декарта несомнѣнный, опытъ возможенъ только подъ условіемъ внѣшняго опыта“ *). Доказывается это положеніе тѣмъ, что наше самосознаніе „предполагаетъ нѣчто *устойчивое* въ воспріятіяхъ“.

„А это устойчивое,—говоритъ Кантъ дальше,—не можетъ быть созерцаніемъ во мнѣ. Ибо всѣ основанія опре-

*) „Критика ч. р.“, стр. 197.

дѣленія моего существованія, которыя могутъ находиться во мнѣ, суть представленія и, *какъ таковыя, нуждаются въ отличномъ отъ нихъ, въ устойчивомъ*, на чемъ можно было бы опредѣлить ихъ въ ихъ смѣнѣ, т. е. опредѣлить мое существованіе во времени, въ которомъ эти представленія мѣняются. Слѣдовательно, воспріятіе этого *устойчиваго возможно только черезъ вещь внѣ меня, а не черезъ представленіе о вещи внѣ меня*" *).

Тутъ сказано, и весьма ясно, что наше самосознаніе опредѣляется рядомъ воспріятій дѣйствительно существующихъ внѣ насъ вещей. Если бы нашимъ представленіямъ ничто не соотвѣтствовало въ дѣйствительности, то почѣмъ было бы опредѣлить ихъ смѣны, такъ какъ *чистыя* представленія внѣ времени. Сознаніе же собственнаго существованія „опредѣляется во времени, въ которомъ эти представленія мѣняются."

Если же самосознаніе невозможно безъ воспріятія дѣйствительно существующихъ предметовъ, то фактъ самосознанія является свидѣтельствомъ послѣднихъ. Поэтому „сознаніе моего собственнаго существованія есть вмѣстѣ съ тѣмъ и сознаніе существованія другихъ вещей внѣ меня" **).

Нельзя не видѣть, что тутъ опровергнутъ не только проблематическій идеализмъ Декарта, но и трансцендентальный идеализмъ Канта. Вещи оказались не ограничительными понятіями, а существующими реальными вещами, т. е., говоря откровенно, матеріей; пространство—не чисто субъективной формой, а объективнымъ вмѣстѣ съ вещами. Точно также время стало въ зависимость отъ послѣдовательнаго ряда воспріятій вещей внѣ насъ, опредѣляющихъ наше самосознаніе.

Вспомнимъ теперь трансцендентальную апперцепцію и мы увидимъ, какъ глубоко это противорѣчіе.

Согласно ученію объ апперцепціи, устойчивость объекта возникаетъ въ синтетическомъ единствѣ первоначальнаго, всякому опыту предшествующаго *я*. Согласно опроверженію идеализма, само единство сознанія, т. е. наше *я* опредѣляется послѣдовательнымъ рядомъ воспріятій существующаго внѣ насъ „устойчиваго". Тамъ объектъ и причинная

*) Ibid. стр. 197.
**) Ibid. стр. 198.

связь объектовъ является результатомъ чистаго самосознанія. Тутъ, наоборотъ, самосознаніе — результатомъ дѣйствующихъ на насъ объектовъ. Изъ значенія трансцендентальной апперцепціи вытекало: „если отрицаютъ мыслящій субъектъ, тѣлесный міръ долженъ пасть, такъ какъ онъ только явленіе въ нашей чувственности и представляетъ одинъ изъ видовъ его представленія“.

Изъ опроверженія идеализма слѣдуетъ: „внутренній субъектъ долженъ быть опредѣленъ по отношенію ко времени, для чего совершенно необходимы *внѣшніе предметы, такъ что слѣдовательно внутренній опытъ самъ возможенъ только черезъ внѣшній опытъ*“. *) Однимъ словомъ, тамъ безъ субъекта нѣтъ объекта, здѣсь безъ объекта нѣтъ субъекта.

Такъ боролся самъ Кантъ, находясь между этими двумя полюсами. Эта непрерывная борьба и постоянныя противорѣчія доказываютъ только то, что *критицизмъ, сущность котораго заключается въ боязни констатировать существованіе объектовъ опыта и объективной причинности, не въ состояніи обосновать теорію опыта.*

Загнавъ объектъ въ субъектъ и однако понимая, что безъ объекта опытъ невозможенъ, Кантъ неустанно старается опять его добыть. Однимъ изъ способовъ обоснованія объекта явилась такъ называемая эмпирическая реальность послѣдняго, которая стала главной основой критицизма. Эмпирическая реальность составляетъ, по мнѣнію критицистовъ, существенное различіе между обыкновеннымъ и трансцендентальнымъ идеализмомъ и скептицизмомъ.

Посмотримъ, такъ ли это.

Обыкновенный реалистъ, —разсуждаетъ Кантъ, а за нимъ неокантіанцы,—выходитъ изъ той точки зрѣнія, что чувственно являющееся есть реальное. Но реальность, чтобы быть дѣйствительно реальностью, должна существовать внѣ и независимо отъ воспріятія субъекта. Далѣе, по мнѣнію обыкновенныхъ идеалистовъ, чувственное воспріятіе обманываетъ насъ по той причинѣ, что оно не можетъ быть настоящимъ орудіемъ познанія вещей въ ихъ сущности; настоящая реальность лежитъ, стало быть, внѣ чувствен-

---

*) Ibid. стр. 198.

наго опыта. Трансцендентальный реалистъ, или, какъ его критицисты называютъ, матеріалистъ, ищетъ критерія даннаго въ чувственности явленія внѣ чувственнаго опыта.

Иначе думаетъ трансцендентальный идеалистъ. Онъ разсматриваетъ находящіяся въ субъектѣ явленія, какъ реальные объекты. Причина явленія или являющіеся объекты не интересуютъ трансцендентальнаго идеалиста. Они не могутъ быть непосредственно, т. е. внѣ воспріятія, воспринятыми, вслѣдствіе чего они трансцендентальны. Наше *я* различаетъ въ себѣ субъектъ отъ объекта и мыслитъ послѣдній, какъ внѣшнее бытіе. Поэтому объектъ данъ нашему сознанію непосредственно и для насъ *эмпирически* реаленъ. „Я сознаю только свои представленія; слѣдовательно существуютъ и эти представленія, и я самъ, который имѣетъ эти представленія. Но внѣшніе предметы (тѣла) только явленія, значитъ, не что иное, какъ видъ моихъ представленій, предметы которыхъ нѣчто только въ силу этихъ представленій, а внѣ ихъ ничто".

„Слѣдовательно, какъ существуютъ внѣшнія вещи, такъ существую и я самъ, и притомъ то и другое по непосредственному свидѣтельству моего самосознанія, съ тѣмъ только различіемъ, что представленіе меня самого какъ мыслящаго субъекта, относится къ внутреннему чувству, а представленія, которыя обозначаютъ протяженныя существа, относятся къ внѣшнему чувству". Слѣдовательно, „какъ то, такъ и другое (субъектъ и объектъ) только представленія, непосредственное воспріятіе, котораго сознаніе служитъ достаточнымъ доказательствомъ его дѣйствительности". *)

*) „Критика ч. раз.", стр. 645. Германъ Когенъ того мнѣнія, что Кантъ говоритъ въ этомъ мѣстѣ тоже самое, что въ „опроверженіи идеализма" (Kant's Theorie d. Erfahrung, S. 250). Когенъ глубоко ошибается. Въ этомъ мѣстѣ Кантъ говоритъ только то, что субъектъ различаетъ въ самомъ себѣ субъекта отъ объекта, и что объектъ данъ поэтому сознанію непосредственно. Существованіе объекта внѣ сознанія здѣсь окончательно отрицается, такъ какъ „предметы (тѣла) только видъ представленій, предметы которыхъ нѣчто только въ силу этихъ представленій, а внѣ ихъ *ничто*". Согласно этому мѣсту объектъ реаленъ, потому что мы его мыслимъ таковымъ. Наше непосредственное сознаніе объекта есть реальность его. Діаметрально противоположное доказывается въ „опроверженіи идеализма". Тамъ не наше сознаніе объекта есть самъ объектъ,

Объектъ, слѣдовательно, потому эмпирически-реаленъ, что мы его таковымъ *мыслимъ*. Не трудно замѣтить, что сущность всѣхъ этихъ разсужденій сводится въ концѣ концовъ къ основному берклеевскому положенію, что воспріятіе и существованіе тождественны. Подчеркивается критицистами особенно то положеніе, что мы наши субъективныя явленія считаемъ реальными, что также подчеркивалъ и Берклей, который ни на минуту не сомнѣвался въ *эмпирической* реальности тѣхъ нашихъ воспріятій, которыя мы мыслимъ какъ внѣшнія.

Но критицисты, конечно, не хотятъ признать сходства ихъ міросозерцанія съ *догматическимъ* идеализмомъ великаго епископа.

Кантъ былъ убѣжденъ, а за нимъ убѣждены и всѣ неокантіанцы, что берклеевскій догматическій идеализмъ разъ навсегда и окончательно опровергнутъ въ трансцендентальной эстетикѣ на томъ основаніи, что пространство есть чистая форма чувственности.

По ученію Берклея, пространство такое-же субъективное ощущеніе, какъ цвѣтъ и звукъ, изъ чего слѣдовало, что внѣшній міръ — иллюзія. По Канту, пространство независимая и свободная отъ всѣхъ ощущеній форма a priori. Пространство, какъ таковое, т. е. въ себѣ, есть иллюзія, но въ силу необходимаго примѣненія этой апріористической формы къ объектамъ опыта, пространство пріобрѣтаетъ объективную, эмпирическую реальность. Согласно этому эмпирическая реальность внѣшняго міра должна быть обоснована, не выходя за предѣлы ощущенія.

но наоборотъ, безъ дѣйствительно существующаго объекта внѣ насъ невозможно и само сознаніе. Правда, и тамъ и тутъ говорится, что сознаніе служитъ достаточнымъ доказательствомъ дѣйствительности объектовъ. Но сходство этихъ выраженій чисто внѣшнее, и смыслъ ихъ зависитъ отъ основной мысли. Въ „опроверженіи идеализма" Кантъ, какъ мы видѣли, выходитъ изъ того положенія, что само самосознаніе *немыслимо* безъ существующаго внѣ насъ объекта и потому фактъ самосознанія является свидѣтельствомъ его реальнаго существованія. Здѣсь-же утверждается реальность представленія на томъ основаніи, что оно дано *готовому* сознанію непосредственно. Тамъ реаленъ объектъ, тутъ реально представленіе, внѣ котораго нѣтъ ничего. Нужно обладать достаточной дозой пристрастія, чтобы отрицать разницу въ двухъ противоположныхъ положеніяхъ.

Чтобы убѣдиться въ абсолютной невѣрности этого основнаго положенія критицизма, намъ необходимо повторить забываемое въ этомъ случаѣ критицистами начало трансцендентальной эстетики. Трансцендентальная эстетика начинается, какъ мы видѣли, указаніемъ на дѣйствіе внѣшняго объекта, вызывающаго ощущеніе, разнообразіе котораго воспринимается подъ чистыми формами a priori пространства и времени и объединяется въ трансцендентальной апперцепціи. Пространство становится въ такомъ случаѣ эмпирически-реальнымъ въ силу того, что разнообразное въ ощущеніи воспринимается подъ этой формой. Отсюда ясно, что эмпирическая реальность пространства зависитъ въ послѣдней инстанціи отъ дѣйствія вещи въ себѣ. Но предположеніе *внѣшней вещи въ себѣ*, дѣйствующей на наши внѣшнія чувства, предполагаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и объективность пространства. A priori данная, чистая субъективная форма пріобрѣтаетъ такимъ образомъ эмпирическую объективность на основаніи заранѣе предположенной объективности пространства. Если мы поэтому оставимъ вещь въ себѣ какъ *внѣшній* объектъ, то становится излишнимъ все дальнѣйшее построеніе, которое опрокидывается его догматическимъ началомъ. Если-же уничтожить вещь въ себѣ и признать ее за ограничительное понятіе, то неоткуда вывести эмпирическую объективность пространства, на что нами было указано выше при разборѣ Германа Когена.

Берклеевскій догматическій идеализмъ въ трансцендентальной эстетикѣ слѣдовательно нисколько не опровергнутъ, а если берклеевская точка зрѣнія опровергается Кантомъ, то это опять-таки въ „опроверженіи идеализма", гдѣ Кантъ вынужденъ перешагнуть за предѣлы субъекта. Оставаясь на почвѣ исключительной реальности ощущеній, между критической и берклеевской философіей въ обоснованіи опыта принципіальнаго различія нѣтъ. Съ точки зрѣнія Берклея, пространство и вещи — въ насъ. Съ точки зрѣнія критицизма, пространство въ насъ, а вещи въ немъ. Разница возникаетъ только въ томъ случаѣ, когда критицистъ становится непослѣдовательнымъ.

Изъ нашего анализа слѣдуетъ, что критицизмъ не можетъ разсматриваться какъ *міросозерцаніе*, такъ какъ

для того, чтобы быть таковымъ, ему не хватаетъ главнаго—цѣльности и единства точки зрѣнія.

Критицизмъ является непослѣдовательнымъ матеріализмомъ, оставляя вещь въ себѣ какъ внѣшній объектъ и лишая ее причинности; непослѣдовательнымъ фихтеанизмомъ, превращая вещь въ себѣ въ ограничительное понятіе и не желая признать объектъ результатомъ дѣятельности абсолютнаго *я*; непослѣдовательнымъ берклеизмомъ, признавая исключительно реальными субъективныя ощущенія и въ то же время отстаивая реальность внѣшняго міра.

Формулируя окончательно теоретико-познавательную точку зрѣнія трансцендентальнаго идеализма, Германъ Когенъ говоритъ: „необходимое начало всякаго познанія не должно быть непремѣнно пунктомъ его возникновенія. И потому первый шагъ критициста есть абстракція отъ матеріи опыта. Эта матерія не есть для него начало всякаго мышленія; онъ не обращается къ міру до опыта съ цѣлью найти при его помощи объясненіе опыта съ его апріоритической истиной. Это невозможное требованіе. А такъ какъ онъ не хочетъ знать ничего раньше и ничего кромѣ возможности опыта, то въ его мышленіи понятія матерія и форма находятся въ обратномъ порядкѣ. Прежде всего надо найти форму духа, форму опыта. Эта форма есть истинное a priori. Вокругъ нея долженъ вращаться объектъ познанія и въ этомъ вращеніи возникать“ *). Итакъ, сущность трансцендентальнаго идеализма есть абстракція отъ матеріи опыта (замѣтимъ при этомъ, что существованіе матеріи опыта предполагается самими критицистами; да оно и понятно, такъ какъ безъ таковаго предположенія не можетъ быть рѣчи о формѣ). Объектъ опыта возникаетъ въ движеніи апріористическихъ формъ опыта. Ясно, что опытъ остается всецѣло на субъективной почвѣ. Если же это такъ, то неизбѣжно возникаетъ вопросъ, и вопросъ самый существенный въ теоріи познанія, о возможномъ критеріи научнаго опыта. Самъ Кантъ, установивъ основное различіе между обыкновеннымъ и трансцендентальнымъ идеализмомъ, немедленно приходитъ къ этому главному вопросу. „Изъ воспріятій — говоритъ онъ, — можетъ возникнуть познаніе предметовъ или путемъ игры вообра-

*) „Kant's Theorie der Erfahrung“. S. 243.

женія, или посредствомъ опыта. Могутъ, конечно, возникнуть ошибочныя представленія, которымъ предметы не соотвѣтствуютъ, причемъ заблужденіе приписывается или ошибкѣ воображенія (въ сновидѣніяхъ), или ошибкѣ способности сужденія (при такъ называемыхъ обманахъ внѣшнихъ чувствъ)" *). Кантъ, слѣдовательно, усматриваетъ существованіе ложныхъ представленій, которыя не соотвѣтствуютъ дѣйствительнымъ объектамъ. Какимъ же объектамъ не соотвѣтствуютъ ложныя представленія? Вѣдь съ точки зрѣнія трансцендентальнаго идеализма реальны всѣ тѣ явленія, которыя даны въ чувственности и подведены подъ категорію. Трансцендентальный идеализмъ въ томъ и заключается, что онъ въ своей теоріи познанія не выходитъ за предѣлы субъекта, т. е., говоря словами Когена, абстрагируетъ отъ матеріи опыта **).

Далѣе говорится о возможной обманчивости чувственныхъ воспріятій, что опять-таки абсолютно исключается трансцендентальнымъ идеализмомъ, такъ какъ обманъ чувствъ предполагаетъ познаніе дѣйствительныхъ свойствъ объекта, съ представленіями которыхъ сравниваются ложныя представленія. Очевидно, что при первомъ же столкновеніи съ вопросомъ о критеріи опыта, Кантъ вынужденъ оставить точку зрѣнія трансцендентальнаго идеализма и стать на точку зрѣнія трансцендентальнаго реализма. Что основа критерія опыта не можетъ быть иной, кромѣ дѣйствительно существующихъ объектовъ и объективной причинности, это выражено Кантомъ еще опредѣленнѣе и рѣзче въ „опроверженіи идеализма", гдѣ онъ говоритъ: „Изъ того, что существованіе внѣшнихъ предметовъ необходимо для возможности опредѣленнаго сознанія насъ самихъ, еще не слѣдуетъ, что каждое сознательное представленіе внѣшнихъ вещей необходимо заключаетъ въ

*) Критика чистаго разума, стр. 648.

**) Вундтъ, мѣтко критикующій неокантіанизмъ въ различныхъ своихъ произведеніяхъ, такъ характеризуетъ теорію познанія трансцендентализма: „Трансцендентальная теорія познанія является объективнымъ реализмомъ, поскольку она признаетъ существующую независимо отъ познанія вещь; но она въ то же время представляетъ собою субъективный идеализмъ, такъ какъ она сводитъ все наше познаніе не къ этой вещи, а исключительно къ представленіямъ объ объектахъ, являющихся совокупностью представленій субъекта". System der Philosophie, S. 97.

себѣ и существованіе ихъ, ибо каждое изъ нихъ *можетъ быть только продуктомъ воображенія,* какъ это бываетъ въ сновидѣніяхъ и въ состояніи безумія; оно скорѣе дается только черезъ *репродукцію прежнихъ воспріятій,* которая *возможна только при дѣйствительности внѣшнихъ предметовъ*" *).

Итакъ, ложныя представленія есть *репродукція дѣйствительныхъ,* дѣйствительность которыхъ состоитъ въ томъ, что ихъ причина есть дѣйствіе существующаго реальнаго предмета.

Такимъ образомъ мы видимъ, что основное положеніе трансцендентальнаго идеализма, состоящее въ абстракціи отъ матеріи опыта, падаетъ окончательно при первой попыткѣ научнаго обоснованія опыта. Но знающій критику чистаго разума неокантіанецъ можетъ напомнить намъ о масштабѣ опыта, данномъ въ слѣдующемъ правилѣ Канта: „дѣйствительно то, что соединяется съ воспріятіемъ по эмпирическимъ законамъ" **). Не трудно доказать, что это правило не выдерживаетъ ни малѣйшей критики, коль скоро опытъ остается на исключительно-субъективной почвѣ.

Дѣло въ томъ, что подъ эмпирическими законами слѣдуетъ въ данномъ случаѣ понимать апріоризмъ вообще и эмпирически-реальное пространство въ частности. Въ этомъ смыслѣ основа критерія опыта сводится прежде всего къ слѣдующему: „все то, что воспринимается въ пространствѣ, *дѣйствительно*". Но, какъ мы уже это видѣли выше, эмпирическая реальность пространства либо совпадаетъ съ дѣйствительнымъ существованіемъ внѣшняго предмета, либо остается пустой субъективной формой, когда предметъ разсматривается какъ ограничительное понятіе. Въ первомъ случаѣ масштабъ опыта сводится къ существующему предмету, во второмъ—его неоткуда взять.

Германъ Когенъ чувствуетъ, что въ этомъ пунктѣ дѣло не совсѣмъ ладно. Стараясь какъ-нибудь выйти изъ этого поистинѣ затруднительнаго положенія, онъ указываетъ на слѣдующій критерій: „объектъ намъ данъ посредствомъ чувственности и мыслится нами посредствомъ

*) Критика чистаго разума, стр. 199.
**) Ibid. стр. 648.

категоріи. Если онъ данъ только въ пространствѣ, то онъ, какъ таковой, чистая иллюзія (Hirngespinnst); если-же онъ только мыслится въ категоріи, то онъ—результатъ чистаго явленія; въ обоихъ случаяхъ объектъ не имѣетъ никакого реальнаго содержанія. Если мы поэтому въ трансцендентальной эстетикѣ спрашиваемъ, какъ получается объектъ, мы должны обратиться къ категоріи. Если мы въ трансцендентальной логикѣ спрашиваемъ, какъ намъ дается объектъ, мы должны вернуться обратно къ апріористической формѣ созерцанія пространства“ *). Масштабомъ опыта берется въ такомъ случаѣ „Критика чистаго разума“. Чтобы узнать дѣйствительно или недѣйствительно данное представленіе, необходимо его анализировать согласно правиламъ трансцендентальной эстетики и трансцендентальной логики. Если обѣ апріористическія формы участвуютъ въ образованіи представленія, то оно дѣйствительно. Но откуда, спрашивается, узнать намъ, въ какихъ представленіяхъ участвуютъ обѣ формы a priori? Вѣдь самъ Кантъ говоритъ, что ложныя представленія суть репродукція дѣйствительныхъ! Если это такъ, то ложныя представленія съ формальной, т. е. субъективной, стороны ничѣмъ не отличаются отъ дѣйствительныхъ. Наконецъ, мы спросимъ вмѣстѣ съ Вундтомъ: „Откуда, ради Бога, (in aller Welt) могло бы у насъ возникнуть представленіе, что бытіе какого нибудь объекта не соотвѣтствуетъ восріятію, какъ это намъ непосредственно представляется, если не именно изъ того, что этотъ взглядъ въ извѣстныхъ случаяхъ вслѣдствіе столкновенія съ другими восріятіями не встрѣчалъ бы противорѣчія? То соображеніе, что всякое познаніе — субъективный процессъ, не исключаетъ ни въ коемъ случаѣ, что предметъ познанія можетъ имѣть объективную дѣйствительность, какъ это на самомъ дѣлѣ всегда предполагается“ **).

Точно также, какъ Германъ Когенъ, разсуждаетъ объ этомъ вопросѣ Фр. А. Ланге. Начнемъ со слѣдующаго мѣста „Исторіи Матеріализма“: „Вслѣдствіе понятія причинности происходитъ то, что обезьяна,—въ этомъ, какъ кажется, организованная по человѣчески,—хватаетъ лапою

*) Kant's Theorie der Erfahrung. S. 248.
**) Logik. I Bd. S. 383.

позади зеркала, или оборачиваетъ этотъ насмѣшливый снарядъ, чтобы найти причину появленія своего двойника. Вслѣдствіе понятія причинности происходитъ то, что дикарь приписываетъ громъ колесницѣ бога или воображаетъ при солнечномъ затменіи дракона, который хочетъ проглотить источникъ свѣта. Законъ причинности заставляетъ грудного ребенка соединять благодѣтельное появленіе матери со своимъ крикомъ и порождаетъ этимъ путемъ опытъ. Привилегированый же глупецъ, приписывающій все случаю, мыслитъ себѣ, если онъ вообще мыслитъ, случай, какъ демоническое существо, коварство котораго заключаетъ въ себѣ достаточное основаніе для всѣхъ его напастей" *). Спрашивается, на какомъ основаніи можетъ критицистъ опровергнуть обезьяну, дикаря, грудного ребенка и привилегированнаго глупца, которые связываютъ явленія соотвѣтственно чисто апріористическимъ законамъ, не выходя за предѣлы субъекта? Правда, что историкъ матеріализма формулируетъ значеніе закона причинности слѣдующимъ образомъ: „Понятіе причинности коренится въ нашей организаціи и оно по задатку ранѣе всякаго опыта. Оно имѣетъ поэтому неограниченное значеніе въ области опыта и внѣ ея совершенно никакого" **). Допустимъ. Но что же такое опытъ съ точки зрѣнія Ф. А. Ланге? Вотъ что: „Явленія суть то, что обыкновенный разсудокъ называетъ вещами; философъ называетъ вещи явленіями, чтобы обозначить этимъ, что они не суть что либо *противостоящее мнѣ абсолютно во внѣ, но продуктъ законовъ моего ума и моей чувственности*" ***).

Если это такъ, *если во внѣ нѣтъ ничего противостоящаго,* если вещи и ихъ взаимная причинная связь суть не что иное, какъ продуктъ законовъ ума и чувственности, то обезьяна, дикарь, грудной ребенокъ и привиллегированный глупецъ поступаютъ вполнѣ согласно основнымъ принципамъ теоріи познанія критицизма, связывая явленія сообразно своей собственной организаціи. Говоря о возможности неправильнаго примѣненія закона причинности, историкъ матеріализма тутъ же молчаливо предпола-

*) „Исторія матеріализма" томъ II, стр. 54; рус. пер., II изд.
**) Ibid., стр. 52.
***) Ibid., стр. 57.

гаетъ матерію опыта данной объективно, такъ какъ иначе не можетъ быть и рѣчи о правильномъ или неправильномъ примѣненіи закона причинности къ опыту. Критерій невѣрности причинной связи въ приведенныхъ примѣрахъ Ф. А. Ланге оказывается такимъ образомъ *внѣ субъекта*, что рѣшительно противорѣчитъ его основной точкѣ зрѣнія.

Желая доказать, что причинность есть исключительно субъективное стремленіе связывать явленія, онъ ссылается на возможную неправильность примѣненія этого закона, какъ на доказательство его субъективнаго происхожденія, упуская при этомъ изъ виду, что неправильное примѣненіе закона причинности къ опыту предполагаетъ объективную причинную связь явленій.

Словомъ, какъ бы ни разсуждалъ субъективистъ, онъ самъ не обходится безъ объекта и объективной причинности даже въ томъ случаѣ, когда онъ стремится обосновать свою субъективную теорію. Но какъ же доказать реальность предмета, когда мы въ дѣйствительности имѣемъ дѣло съ субъективнымъ представленіемъ?

Наиболѣе убѣдительнымъ доказательствомъ существованія реально-тѣлеснаго міра и его внутренней причинности была бы исторія возникновенія и развитія идеализма и скептицизма. И, разумѣется, не изложеніе — часто принимаемое за исторію развитія — готовыхъ идей и системъ, а исторія реальныхъ причинъ ихъ возникновенія. Но такая всеобъемлющая и обширная задача можетъ быть выполнена постепенно и цѣлой школой. Мы же скажемъ мимоходомъ, что полная оторванность представленія отъ лежащаго въ его основѣ дѣйствія предмета произошла въ силу развитія научнаго обобщенія и накопленія отвлеченныхъ понятій. Все большій и большій ростъ отвлеченнаго мышленія скрылъ лежащую въ его основѣ реальность. Рефлектирующему сознанію наконецъ не легко поэтому вновь найти потерянный міръ. Несравненно легче принимать за готовое и самостоятельное находящіяся на поверхности идеи и изслѣдовать присущіе имъ законы, нежели отыскивать матеріальныя причины ихъ происхожденія, роста и развитія, ибо, какъ прекрасно выразился Вундтъ: „Нѣтъ ничего легче, какъ быть наивнымъ отъ природы, и нѣтъ ничего труднѣе, какъ вновь пріобрѣсти природную наивность“.

Существующая въ популярной философской литературѣ догма о невозможности логически доказать существованіе внѣшняго міра всегда имѣла и имѣетъ своимъ основаніемъ берклеевскій софизмъ, что противорѣчиво—мыслить міръ и утверждать его существованіе внѣ и независимо отъ нашего мышленія. Этотъ софизмъ, хотя и косвеннымъ образомъ, не разъ опровергался въ философской литературѣ. Само собою понятно, что мы не можемъ въ этой статьѣ привести всѣ намъ извѣстныя существующія мнѣнія по этому вопросу. Мы ограничимся на этотъ разъ приведеніемъ одного наиболѣе характернаго мѣста изъ превосходной статьи Вундта, въ которой авторъ выступаетъ противъ современной имманентной философіи *). Вундтъ говоритъ: „Это мнимое противорѣчіе есть только софизмъ, который отличается поразительнымъ сходствомъ съ зеноновскими доказательствами противъ множества существующаго и другими діалектическими фокусами подобнаго рода. Само собою понятно, что мысль о какой-нибудь вещи не можетъ быть независима отъ моего мышленія и поскольку данная вещь мнѣ дана въ мысли, она конечно *не существуетъ для меня, когда я ея не мыслю.* Но изъ этого не слѣдуетъ никоимъ образомъ, что вещь существуетъ черезъ мое мышленіе, такъ какъ *существовать для моего мышленія и существовать черезъ мое мышленіе двѣ вещи разныя.* Если бы моя мысль о вещи была сама вещь, то вещь эта должна была бы обладать такими признаками, которые доказывали бы зависимость ея существованія отъ моего мышленія или отъ мышленія вообще“ **).

Внимательный и вдумчивый читатель найдетъ въ этихъ строкахъ полное теоретическое опроверженіе берклеевскаго софизма. Германъ Когенъ, понимая, что это берклеевское положеніе не выдерживаетъ серьезной критики, находитъ доказательство противъ существованія предмета въ кантовскомъ апріоризмѣ. Предметъ, по его мнѣнію, не можетъ

*) Мимоходомъ замѣтимъ, что имманентная философія, представителями которой являются Шуппе, Шубертъ-Зольдернъ и Кауфманъ, есть чистѣйшій солипсизмъ, ведущій, и съ полнымъ правомъ, свою родословную отъ Ф. А. Ланге.

**) Ueber naiven und kritischen Realismus. Wundts philos. Studien Bd. XII. S. 325—326.

существовать независимо отъ насъ по той причинѣ, что онъ возникаетъ въ синтетическомъ единствѣ трансцендентальной апперцепціи. Прежде всего считаемъ нужнымъ констатировать, что эта мысль находится и у Берклея, который говоритъ: „матерія и каждая ея частица, по существу своего понятія, безформенна и безконечна. Разумъ нашъ, и только разумъ, создаетъ разнообразіе видимаго нами міра, каждое отдѣльное тѣло котораго постольку и до тѣхъ поръ существуетъ, поскольку оно нами воспринимается“ *). Не трудно узнать въ этомъ положеніи основной принципъ кантовской трансцендентальной апперцепціи, ея роль и ея значеніе. Тѣла не существуютъ внѣ насъ, по мнѣнію Берклея, какъ и по мнѣнію Когена, потому что безформенное и безконечное объединяется разумомъ въ объекты.

Удивительная аргументація! Чтобы доказать несуществованіе внѣшняго объекта, предполагается, что единство принадлежитъ *исключительно* субъекту. А гдѣ же въ такомъ случаѣ безконечныя и безформенныя частицы матеріи? Очевидно, что или въ томъ же субъектѣ, или внѣ его. Если въ субъектѣ, то единство теряетъ исключительность принадлежности субъекту и лишается вслѣдствіе этого силы доказательства. Безформенныя и безконечныя частицы матеріи являются въ такомъ случаѣ такимъ же результатомъ разума, какъ единство, вслѣдствіе чего субъективизмъ критицистовъ, какъ и идеализмъ Берклея, догматиченъ. Отсюда вытекаетъ, что на основаніи субъективнаго единства только тогда возможно доказывать несуществованіе внѣшняго объекта, когда безформенная и безконечная матерія предполагается существующей внѣ субъекта, что фактически дѣлалъ Берклей и за нимъ критическая философія, основывая на этомъ предположеніи свое отрицаніе внѣшняго объекта. Оказывается, что нѣтъ возможности даже отрицать существованіе матеріи, не предположивъ ее существующею. Кромѣ того рѣшительно непонятно, почему Берклей и критическая философія приписываютъ разуму въ данномъ случаѣ только синтезъ, игнорируя другую его сторону, анализъ. Принимая во вни-

*) Ueber die Principien der menschl. Erkenntniss. Нѣм. переводъ S. 45.

манiе другую сторону, анализъ, матерiалистъ можетъ съ точно такимъ же успѣхомъ доказывать, что намъ дано единство объекта чувствъ, но что разумъ, вслѣдствiе своего свойства анализировать, разлагаетъ данное единство до *прекращенiя бытiя.*

Послѣднiй доводъ критицистовъ противъ познанiя и существованiя внѣшняго объекта, заключающiйся въ томъ, что другая организацiя, отличная отъ нашей, иначе воспринимаетъ объекты, нежели мы, опять-таки нисколько не противорѣчитъ ни существованiю внѣшняго объекта, ни его дѣйствiю на насъ, а какъ разъ наоборотъ предполагаетъ и то, и другое. Положенiе, что другая организацiя воспринимала бы объекты опыта иначе, только подтверждаетъ основное теоретико-познавательное положенiе матерiализма, что источникъ нашего познанiя есть дѣйствiе внѣшняго мiра на насъ.

Какъ въ этомъ аргументѣ, такъ и во всѣхъ другихъ аргументахъ критицизма, существованiе внѣшняго объекта предполагается, а затѣмъ на основанiи различiя объекта отъ нашихъ ощущенiй, дѣлается заключенiе обратно, что объектъ есть плодъ модификацiи нашихъ ощущенiй и законовъ разума. Въ томъ-то и дѣло, что неокантiанцы рѣшительно не въ состоянiи *критически* обосновать критицизмъ, и имъ остается начать изъ *ничего,* не прибѣгая къ объекту.

Поэтому критическая философiя *есть догматическiй матерiальный реализмъ, поскольку она стремится обосновать субъективизмъ, и догматическiй субъективизмъ поскольку она не обосновываетъ его.*

Но какъ бы ни обстояло дѣло съ логической послѣдовательностью критицистовъ, ихъ теорiя познанiя все больше и больше застываетъ на *догматическомъ субъективизмѣ.* Это—догма, убивающая всякое стремленiе къ познанiю, потому что съ точки зрѣнiя субъективизма прогрессъ познанiя рѣшительно невозможенъ.

Согласно субъективизму критерiй опыта долженъ свестись и на самомъ дѣлѣ сводится критицистами къ согласiю воспринимающихъ и воспрiятiй. Этотъ критерiй, по глубокому и мѣткому сравненiю Вундта, подобенъ закону стараго права, по которому одинъ свидѣтель можетъ лгать, а два непремѣнно должны говорить правду. Согласованiе

между воспринимающими и воспріятіями есть одно изъ вспомогательныхъ условій опыта, но не основа его. И въ дѣйствительности наука, вопреки всѣмъ субъективнымъ теоріямъ познанія, стояла и стоитъ на той твердой почвѣ, *что дѣйствительно объективно только то познаніе, источникъ котораго находится внѣ субъекта.*

Критицизмъ, уничтожая этотъ базисъ, уничтожаетъ научность опыта въ самомъ корнѣ.

Основные принципы познанія должны въ такомъ случаѣ свестись къ *догматическому скептицизму*, а опытъ къ вульгарной практикѣ, во что фактически вырождаются всѣ современныя теоріи познанія, берущія свое начало въ критической философіи.

1900 г.

Приложенiе).*

Еще одинъ критикъ Маркса.

Нѣтъ другой такой области, въ которой бы можно было такъ жестоко обманывать читателя, какъ въ философiи.

Стоитъ только наполнить данное произведенiе извѣстнымъ количествомъ философскихъ терминовъ, помѣстить нѣсколько замысловатыхъ, трудно понимаемыхъ внѣ контекста цитатъ, сдѣлать нѣсколько ссылокъ на давно забытыхъ авторовъ съ указанiемъ на различныя изданiя одного и того же произведенiя, наконецъ отнестись свысока къ матерiализму, какъ къ мiровоззрѣнiю, неудовлетворяющему метафизической потребности тонко мыслящей индивидуальности, и вы можете быть увѣрены, что книга произведетъ такое солидное, внушительное впечатлѣнiе, что какая нибудь „Этика" Спинозы покажется диллетантскимъ произведенiемъ въ сравненiи съ нею. Читатель, испытывающiй тупую тоску при чтенiи такого произведенiя, все-таки проникается благоговѣйнымъ почтенiемъ къ нему, хотя никогда не дочитываетъ его до конца и не понимаетъ его съ самаго начала.

Такова именно книга доктора Койгена, носящая многообѣщающее заглавiе: „Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland. Zur Geschichte der Philosophie und Sozialphilosophie des Junghegelianismus". **). Основная мысль этого ученаго трактата сводится къ слѣдующимъ положенiямъ. Научный или, какъ автору

*) Эта статья должна была быть помѣщена послѣ статьи „О нѣкоторыхъ философскихъ упражненiяхъ нѣкоторыхъ критиковъ", но по случайнымъ причинамъ пропущена и печатается въ приложенiи. *Прим. изд.*

**) Berner Studien zur Philos. und ihrer Gesch. Bd. XXVI, 1901.

угодно его называть, философскій соціализмъ вышелъ изъ школы Гегеля. Въ исторіи нѣмецкаго соціализма младогегельянство составляетъ тезисъ; научный соціализмъ Маркса-Энгельса — антитезисъ, а современный неомарксизмъ—синтезисъ.

Наряду и въ связи съ этой философско-исторической тріадой авторъ открываетъ другую тріаду психологическаго характера. Существуетъ, по его мнѣнію, два типа историческихъ дѣятелей: типъ эпохи возрожденія и типъ революціонера. Перваго не ограничиваютъ конкретно узкія задачи данной эпохи. Онъ живетъ, мыслитъ и чувствуетъ разносторонне. Его индивидуальность характеризуется д-ромъ Койгеномъ слѣдующими стихами:

„Mir ist vor keinem meiner Triebe bange:
Jch lausche nur, was jeglicher verlange".

Типъ революціонера напротивъ узокъ и односторооненъ, онъ довольствуется ограниченной сферой мысли и дѣятельности; онъ, какъ выражается докторъ Койгенъ, одержимъ одной „idée fixe". Въ философіи младогегельянства, не стоявшей на узкой точкѣ зрѣнія классовыхъ противорѣчій и преслѣдовавшей вѣчныя общечеловѣческія цѣли, заключаются элементы, способные содѣйствовать выработкѣ типа возрожденія. Марксова теорія, проповѣдующая борьбу классовъ и соціальную революцію, суживаетъ кругозоръ личности, дѣлая изъ нея революціонера*). Неомарксизмъ, соединивъ въ себѣ широко гуманныя стремленія младогегельянства съ нѣкоторыми экономическими принципами, взятыми изъ антитезиса, т. е марксизма, создалъ всестороннюю теорію соціализма, способную возродить полную личность и уничтожить односторонній типъ революціонера.

Въ чемъ же сущность этой теоріи?

Соціализмъ,—излагаетъ д-ръ Койгенъ, — существуетъ съ тѣхъ поръ, какъ сложилось человѣческое общество Основа его состоитъ въ стремленіи освободить человѣка отъ эксплуатаціи человѣкомъ, а не въ односторон-

*) Д-ръ Койгенъ почему-то дѣлаетъ исключеніе для самого Маркса. Марксъ былъ по его мнѣнію типомъ эпохи возрожденія, т. е. не былъ революціонеромъ, одержимымъ „idée fixe". По нашему мнѣнію, авторъ „Манифеста" такого комплимента со стороны всесторонняго доктора не заслужилъ.

Приложенiе *).

Еще одинъ критикъ Маркса.

Нѣтъ другой такой области, въ которой бы можно было такъ жестоко обманывать читателя, какъ въ философiи.

Стоитъ только наполнить данное произведенiе извѣстнымъ количествомъ философскихъ терминовъ, помѣстить нѣсколько замысловатыхъ, трудно понимаемыхъ внѣ контекста цитатъ, сдѣлать нѣсколько ссылокъ на давно забытыхъ авторовъ съ указанiемъ на различныя изданiя одного и того же произведенiя, наконецъ отнестись свысока къ матерiализму, какъ къ мiровоззрѣнiю, неудовлетворяющему метафизической потребности тонко мыслящей индивидуальности, и вы можете быть увѣрены, что книга произведетъ такое солидное, внушительное впечатлѣнiе, что какая нибудь „Этика" Спинозы покажется диллетантскимъ произведенiемъ въ сравненiи съ нею. Читатель, испытывающiй тупую тоску при чтенiи такого произведенiя, все-таки проникается благоговѣйнымъ почтенiемъ къ нему, хотя никогда не дочитываетъ его до конца и не понимаетъ его съ самаго начала.

Такова именно книга доктора Койгеца, носящая многообѣщающее заглавiе: „Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland. Zur Geschichte der Philosophie und Sozialphilosophie des Junghegelianismus". **). Основная мысль этого ученаго трактата сводится къ слѣдующимъ положенiямъ. Научный или, какъ автору

*) Эта статья должна была быть помѣщена послѣ статьи „О нѣкоторыхъ философскихъ упражненiяхъ нѣкоторыхъ критиковъ", но по случайнымъ причинамъ пропущена и печатается въ приложенiи. *Прим. изд.*

**) Berner Studien zur Philos. und ihrer Gesch. Bd. XXVI, 1901.

угодно его называть, философскій соціализмъ вышелъ изъ школы Гегеля. Въ исторіи нѣмецкаго соціализма младогегельянство составляетъ тезисъ; научный соціализмъ Маркса-Энгельса — антитезисъ, а современный неомарксизмъ—синтезисъ.

Наряду и въ связи съ этой философско-исторической тріадой авторъ открываетъ другую тріаду психологическаго характера. Существуетъ, по его мнѣнію, два типа историческихъ дѣятелей: типъ эпохи возрожденія и типъ революціонера. Перваго не ограничиваютъ конкретно узкія задачи данной эпохи. Онъ живетъ, мыслитъ и чувствуетъ разносторонне. Его индивидуальность характеризуется д-ромъ Койгеномъ слѣдующими стихами:

„Mir ist vor keinem meiner Triebe bange:
Jch lausche nur, was jeglicher verlange".

Типъ революціонера напротивъ узокъ и одностороненъ, онъ довольствуется ограниченной сферой мысли и дѣятельности; онъ, какъ выражается докторъ Койгенъ, одержимъ одной „idée fixe". Въ философіи младогегельянства, не стоявшей на узкой точкѣ зрѣнія классовыхъ противорѣчій и преслѣдовавшей вѣчныя общечеловѣческія цѣли, заключаются элементы, способные содѣйствовать выработкѣ типа возрожденія. Марксова теорія, проповѣдующая борьбу классовъ и соціальную революцію, суживаетъ кругозоръ личности, дѣлая изъ нея революціонера *). Неомарксизмъ, соединивъ въ себѣ широко гуманныя стремленія младогегельянства съ нѣкоторыми экономическими принципами, взятыми изъ антитезиса, т. е марксизма, создалъ всестороннюю теорію соціализма, способную возродить полную личность и уничтожить односторонній типъ революціонера.

Въ чемъ же сущность этой теоріи?

Соціализмъ,—излагаетъ д-ръ Койгенъ, — существуетъ съ тѣхъ поръ, какъ сложилось человѣческое общество Основа его состоитъ въ стремленіи освободить человѣка отъ эксплуатаціи человѣкомъ, а не въ односторон-

*) Д-ръ Койгенъ почему-то дѣлаетъ исключеніе для самого Маркса. Марксъ былъ по его мнѣнію типомъ эпохи возрожденія, т. е. не былъ революціонеромъ, одержимымъ „idée fixe". По нашему мнѣнію, авторъ „Манифеста" такого комплимента со стороны всесторонняго доктора не заслужилъ.

Приложеніе *).

Еще одинъ критикъ Маркса.

Нѣтъ другой такой области, въ которой бы можно было такъ жестоко обманывать читателя, какъ въ философіи.

Стоитъ только наполнить данное произведеніе извѣстнымъ количествомъ философскихъ терминовъ, помѣстить нѣсколько замысловатыхъ, трудно понимаемыхъ внѣ контекста цитатъ, сдѣлать нѣсколько ссылокъ на давно забытыхъ авторовъ съ указаніемъ на различныя изданія одного и того же произведенія, наконецъ отнестись свысока къ матеріализму, какъ къ міровоззрѣнію, неудовлетворяющему метафизической потребности тонко мыслящей индивидуальности, и вы можете быть увѣрены, что книга произведетъ такое солидное, внушительное впечатлѣніе, что какая нибудь „Этика“ Спинозы покажется диллетантскимъ произведеніемъ въ сравненіи съ нею. Читатель, испытывающій тупую тоску при чтеніи такого произведенія, все-таки проникается благоговѣйнымъ почтеніемъ къ нему, хотя никогда не дочитываетъ его до конца и не понимаетъ его съ самаго начала.

Такова именно книга доктора Койгена, носящая многообѣщающее заглавіе: „Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland. Zur Geschichte der Philosophie und Sozialphilosophie des Junghegelianismus“. **). Основная мысль этого ученаго трактата сводится къ слѣдующимъ положеніямъ. Научный или, какъ автору

*) Эта статья должна была быть помѣщена послѣ статьи „О нѣкоторыхъ философскихъ упражненіяхъ нѣкоторыхъ критиковъ“, но по случайнымъ причинамъ пропущена и печатается въ приложеніи. *Прим. изд.*

**) Berner Studien zur Philos. und ihrer Gesch. Bd. XXVI, 1901.

угодно его называть, философскій соціализмъ вышелъ изъ школы Гегеля. Въ исторіи нѣмецкаго соціализма младогегельянство составляетъ тезисъ; научный соціализмъ Маркса-Энгельса — антитезисъ, а современный неомарксизмъ—синтезисъ.

Наряду и въ связи съ этой философско-исторической тріадой авторъ открываетъ другую тріаду психологическаго характера. Существуетъ, по его мнѣнію, два типа историческихъ дѣятелей: типъ эпохи возрожденія и типъ революціонера. Перваго не ограничиваютъ конкретно узкія задачи данной эпохи. Онъ живетъ, мыслитъ и чувствуетъ разносторонне. Его индивидуальность характеризуется д-ромъ Койгеномъ слѣдующими стихами:

„Mir ist vor keinem meiner Triebe bange:
Jch lausche nur, was jeglicher verlange".

Типъ революціонера напротивъ узокъ и односторооненъ, онъ довольствуется ограниченной сферой мысли и дѣятельности; онъ, какъ выражается докторъ Койгенъ, одержимъ одной „idée fixe". Въ философіи младогегельянства, не стоявшей на узкой точкѣ зрѣнія классовыхъ противорѣчій и преслѣдовавшей вѣчныя общечеловѣческія цѣли, заключаются элементы, способные содѣйствовать выработкѣ типа возрожденія. Марксова теорія, проповѣдующая борьбу классовъ и соціальную революцію, суживаетъ кругозоръ личности, дѣлая изъ нея революціонера*). Неомарксизмъ, соединивъ въ себѣ широко гуманныя стремленія младогегельянства съ нѣкоторыми экономическими принципами, взятыми изъ антитезиса, т. е марксизма, создалъ всестороннюю теорію соціализма, способную возродить полную личность и уничтожить односторонній типъ революціонера.

Въ чемъ же сущность этой теоріи?

Соціализмъ,—излагаетъ д-ръ Койгенъ, — существуетъ съ тѣхъ поръ, какъ сложилось человѣческое общество Основа его состоитъ въ стремленіи освободить человѣка отъ эксплуатаціи человѣкомъ, а не въ односторон-

*) Д-ръ Койгенъ почему-то дѣлаетъ исключеніе для самого Маркса. Марксъ былъ по его мнѣнію типомъ эпохи возрожденія, т. е. не былъ революціонеромъ, одержимымъ „idée fixe". По нашему мнѣнію, авторъ „Манифеста" такого комплимента со стороны всесторонняго доктора не заслужилъ.

Приложеніе).*

Еще одинъ критикъ Маркса.

Нѣтъ другой такой области, въ которой бы можно было такъ жестоко обманывать читателя, какъ въ философіи.

Стоитъ только наполнить данное произведеніе извѣстнымъ количествомъ философскихъ терминовъ, помѣстить нѣсколько замысловатыхъ, трудно понимаемыхъ внѣ контекста цитатъ, сдѣлать нѣсколько ссылокъ на давно забытыхъ авторовъ съ указаніемъ на различныя изданія одного и того же произведенія, наконецъ отнестись свысока къ матеріализму, какъ къ міровоззрѣнію, неудовлетворяющему метафизической потребности тонко мыслящей индивидуальности, и вы можете быть увѣрены, что книга произведетъ такое солидное, внушительное впечатлѣніе, что какая нибудь „Этика" Спинозы покажется диллетантскимъ произведеніемъ въ сравненіи съ нею. Читатель, испытывающій тупую тоску при чтеніи такого произведенія, все-таки проникается благоговѣйнымъ почтеніемъ къ нему, хотя никогда не дочитываетъ его до конца и не понимаетъ его съ самаго начала.

Такова именно книга доктора Койгена, носящая многообѣщающее заглавіе: „Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland. Zur Geschichte der Philosophie und Sozialphilosophie des Junghegelianismus". **). Основная мысль этого ученаго трактата сводится къ слѣдующимъ положеніямъ. Научный или, какъ автору

*) Эта статья должна была быть помѣщена послѣ статьи „О нѣкоторыхъ философскихъ упражненіяхъ нѣкоторыхъ критиковъ", но по случайнымъ причинамъ пропущена и печатается въ приложеніи. *Прим. изд.*

**) Berner Studien zur Philos. und ihrer Gesch. Bd. XXVI, 1901.

угодно его называть, философскій соціализмъ вышелъ изъ школы Гегеля. Въ исторіи нѣмецкаго соціализма младогегельянство составляетъ тезисъ; научный соціализмъ Маркса-Энгельса — антитезисъ, а современный неомарксизмъ—синтезисъ.

Наряду и въ связи съ этой философско-исторической тріадой авторъ открываетъ другую тріаду психологическаго характера. Существуетъ, по его мнѣнію, два типа историческихъ дѣятелей: типъ эпохи возрожденія и типъ революціонера. Перваго не ограничиваютъ конкретно узкія задачи данной эпохи. Онъ живетъ, мыслитъ и чувствуетъ разносторонне. Его индивидуальность характеризуется д-ромъ Койгеномъ слѣдующими стихами:

„Mir ist vor keinem meiner Triebe bange:
Jch lausche nur, was jeglicher verlange".

Типъ революціонера напротивъ узокъ и односторононенъ, онъ довольствуется ограниченной сферой мысли и дѣятельности; онъ, какъ выражается докторъ Койгенъ, одержимъ одной „idée fixe". Въ философіи младогегельянства, не стоявшей на узкой точкѣ зрѣнія классовыхъ противорѣчій и преслѣдовавшей вѣчныя общечеловѣческія цѣли, заключаются элементы, способные содѣйствовать выработкѣ типа возрожденія. Марксова теорія, проповѣдующая борьбу классовъ и соціальную революцію, суживаетъ кругозоръ личности, дѣлая изъ нея революціонера*). Неомарксизмъ, соединивъ въ себѣ широко гуманныя стремленія младогегельянства съ нѣкоторыми экономическими принципами, взятыми изъ антитезиса, т. е марксизма, создалъ всестороннюю теорію соціализма, способную возродить полную личность и уничтожить односторонній типъ революціонера.

Въ чемъ же сущность этой теоріи?

Соціализмъ,—излагаетъ д-ръ Койгенъ, — существуетъ съ тѣхъ поръ, какъ сложилось человѣческое общество Основа его состоитъ въ стремленіи освободить человѣка отъ эксплуатаціи человѣкомъ, а не въ односторон-

*) Д-ръ Койгенъ почему-то дѣлаетъ исключеніе для самого Маркса. Марксъ былъ по его мнѣнію типомъ эпохи возрожденія, т. е. не былъ революціонеромъ, одержимымъ „idée fixe". По нашему мнѣнію, авторъ „Манифеста" такого комплимента со стороны всесторонняго доктора не заслужилъ.

немъ освобожденіи пролетаріата отъ эксплуатирующихъ классовъ. Соотвѣтственно такому широкому опредѣленію, соціализмъ не есть конкретная проблема, а абстрактная регулятивная идея свободы, присущая всѣмъ историческимъ эпохамъ.

„Соціализмъ *всякаго времени* (курсивъ нашъ),— говоритъ д-ръ Койгенъ, — представляетъ собою соединеніе извѣстныхъ соціальныхъ теченій съ регулятивными принципами. Это соединеніе образуетъ единство, которое находится подъ сильнымъ вліяніемъ идеи свободы и т. п. (въ текстѣ сказано: Freiheit und dergleichen). Идея свободы и т. п. должны въ извѣстной степени разсматриваться, какъ необходимыя предпосылки“ (S. 5.).

Легко замѣтить, что д-ръ Койгенъ совершаетъ надъ соціализмомъ какъ разъ ту же самую операцію, какую надъ нимъ совершаютъ всѣ критики „ортодоксальнаго“ марксизма. Устраняя изъ соціализма его конкретно-опредѣленное содержаніе, — классовую борьбу пролетаріата противъ буржуазіи, — превращая его въ абстрактную регулятивную идею свободы, новый критикъ приходитъ къ заключенію, что всякаго рода стремленіе къ свободѣ есть соціализмъ. А изъ такого общаго, широкаго опредѣленія слѣдуетъ дальше, что въ борьбѣ господствующихъ классовъ противъ угнетенныхъ проявляется та же регулятивная идея свободы, такъ какъ господствующіе классы, защищая свои интересы, отстаиваютъ свою свободу и реализуютъ слѣдовательно ту же самую идею.

Д-ръ Койгенъ, будучи, какъ видно, не совсѣмъ опытенъ въ защитѣ буржуазіи, прямо и наивно высказываетъ эту мысль. „Эксплуатацію, — говоритъ онъ,— не слѣдуетъ понимать въ томъ исключительномъ смыслѣ, что рабовладѣлецъ напримѣръ эксплуатируетъ раба, помѣщикъ — крѣпостного, но необходимо принимать во вниманіе также и то обстоятельство, что тотъ рабъ и тотъ крѣпостной, который возстаетъ противъ своего господина, *причиняетъ до извѣстной степени послѣднему физическое, психическое и прочее непріятное волненіе. Такъ называемые зависимые начинаютъ съ этого момента* (момента сопротивленія, Л. А.) *эксплуатировать своихъ господъ*“ (S. 6—7). Всесторонній соціализмъ д-ра Койгена заключается, какъ видитъ читатель, въ томъ, что онъ принимаетъ въ соображеніе

„физическое, психическое и прочее непріятное волненіе“, которое могутъ причинять *„такъ называемые зависимые“* привиллегированному классу своимъ сопротивленіемъ.

Съ этой точки зрѣнія ясно видно, что полиція и жандармерія, охраняющія „физическое, психическое и прочее“ спокойствіе господъ отъ сопротивленія „такъ называемыхъ зависимыхъ“ тоже реализуютъ историческую идею регулятивной свободы и воплощаютъ часть всесторонняго соціализма д-ра Койгена въ исторію человѣчества.

Таковъ соціализмъ новаго „критика“. Спрашивается только, какъ могла придти этому человѣку въ голову мысль назвать свою ультрареакціонную, старую какъ міръ точку зрѣнія соціалистической? Эту загадку разрѣшаетъ нашъ авторъ въ томъ мѣстѣ своей книги, гдѣ онъ объясняетъ причины революціонныхъ увлеченій Макса Штирнера. „Въ то время, пишетъ онъ, капитализмъ еще не обладалъ той силой, которая позволила бы ему перешагнуть черезъ фазисъ пауперизма. О демократіи тогда больше говорили, чѣмъ дѣлали ее; тогда еще не понимали сущности капиталистическаго способа производства и не подозрѣвали его относительной силы приспособленія. Вновь появившійся пролетарій разсматривался больше какъ римскій пауперъ или въ лучшемъ случаѣ какъ человѣкъ, которому кромѣ соціальной революціи ничто помочь не въ состояніи“(S. 122).

Въ этихъ строкахъ читатель, разумѣется, узналъ знакомую ему „Бернштейніаду“. Бернштейніанство оказывается такимъ образомъ тѣмъ неомарксизмомъ, который выбросилъ изъ соціализма классовую борьбу и этимъ самымъ вернулся къ общегуманнымъ тенденціямъ Бруно Бауера, Ф. Д. Штрауса и проч. Спорить съ д-ромъ Койгеномъ значило бы подвергнуть критикѣ бернштейніаду, что уже сдѣлано Г. В. Плехановымъ въ его обстоятельной критикѣ всего этого направленія. Мы же ограничимся констатированіемъ того факта, что д-ръ Койгенъ далъ вполнѣ ясную формулировку бернштейніанства. Какъ человѣкъ, имѣющій дѣло съ философскими понятіями, онъ совершенно правильно опредѣлилъ этотъ родъ соціализма, какъ доктрину, принимающую въ соображеніе *„физическое, психическое и прочее непріятное волненіе“*, которое испытываетъ буржуазія отъ сопротивленія *„такъ называемыхъ зависимыхъ“*. Кромѣ точнаго опредѣленія сущности неомарк-

сизма д-ръ Койгенъ въ своей книгѣ ровно ничего не далъ. Въ ней рѣшительно нѣтъ ни одного довода противъ революціоннаго марксизма по существу *). Главнымъ доводомъ противъ научнаго соціализма должна, очевидно, служитъ гегелева тріада, которая, какъ уже сказано, кладется авторомъ въ основу всего построенія: младогегельянство—тезисъ; научный соціализмъ Маркса-Энгельса—антитезисъ; неомарксизмъ, т. е. бернштейніанство, отрицающее научный соціализмъ,—синтезисъ. Слѣдовательно, бернштейніанство или неомарксизмъ вѣрнѣе и богаче содержаніемъ, чѣмъ научный соціализмъ. Все это, быть можетъ, очень хорошо, но это слѣдовало доказать. Для того же, чтобы доказать это, надо было критиковать принципы научнаго соціализма по существу и показать, въ чемъ именно состоитъ преимущество неомарксизма. Но въ книгѣ г. Койгена нѣтъ и слѣда такой критики. „Позитивистъ“ и „неметафизикъ“, нашъ докторъ считаетъ излишнимъ провѣрять свою тріаду посредствомъ серьезнаго анализа отвергаемой имъ теоріи.

Новый критикъ Маркса пользуется діалектикой Гегеля, примѣняя ее какъ разъ въ томъ нелѣпомъ видѣ, какой ей приданъ искажавшими ее критиками діалектическаго матеріализма для опроверженія послѣдняго.

О существенномъ содержаніи этой книги намъ ничего не остается сказать. Коснемся нѣкоторыхъ частностей.

Задавшись цѣлью доказать, что неомарксизмъ является синтезомъ въ исторіи нѣмецкаго соціализма, докторъ Койгенъ трудится въ потѣ лица, чтобы открыть сходство между идеями младогегельянцевъ и неокантіанизмомъ,

---

*) Ф. Мерингъ въ рецензіи этой книги говоритъ: „Allein es ist uns schlechterdings nicht gelungen, den greifbaren Punkt zu finden, wo sich nach Koygen der Fehler in der Rechnung des historischen Materialismus finden soll“ („Neue Zeit“ № 13, 1901-1902). Замѣтимъ кстати, что эта рецензія насъ крайне удивила. Указывая на такіе недостатки книги, которые должны исключать всякую возможность какой бы то ни было похвалы, Ф. Мерингъ признаетъ въ д-рѣ Койгенѣ философское дарованіе и говоритъ о немъ, какъ о серьезномъ противникѣ. Какой же онъ серьезный противникъ, если даже неизвѣстно, что онъ собственно имѣетъ противъ историческаго матеріализма? Со стороны такого опытнаго и проницательнаго критика, какъ Ф. Мерингъ, намъ эти похвалы непостижимы и мы подумали, не иронія ли это?

лежащимъ въ основѣ „бернштейніады“. Для этого необходимо очистить философскую репутацію Фейербаха отъ скверны матеріализма. Авторъ не останавливается и передъ этимъ предпріятіемъ. Фейербахъ,—думаетъ д-ръ Койгенъ, — „не былъ ни матеріалистомъ, ни идеалистомъ“ (S. 93). „Если Гегель, разсуждаетъ онъ, объявилъ тождество бытія и мышленія, то Фейербахъ вполнѣ съ нимъ согласился бы, если бы вмѣсто бытія было поставлено ощущеніе“ (S. 94). Итакъ, для Фейербаха было тождественно ощущеніе и бытіе. Если бы это дѣйствительно было такъ, то Фейербахъ ничѣмъ не отличался бы отъ Берклея, который именно на основаніи тождества ощущенія и бытія пришелъ къ объективному идеализму. Д-ръ Койгенъ слышалъ звонъ, да не знаетъ, откуда онъ. Ему, какъ видно, извѣстно, что не всякій сенсуалистъ приходитъ къ матеріализму, но ему не извѣстно, что всякій матеріалистъ обязательно—сенсуалистъ.

Разница между сенсуалистомъ-нематеріалистомъ и сенсуалистомъ-матеріалистомъ заключается въ исходной точкѣ. Сенсуалистъ, отождествляющій ощущеніе и бытіе, или совсѣмъ отрицаетъ бытіе за предѣлами ощущенія (заключеніе, къ которому пришелъ Берклей), или подвергаетъ реальное бытіе сомнѣнію, какъ это дѣлалъ Кондильякъ. Для матеріалиста же ощущеніе является первымъ показателемъ реальнаго бытія: наши ощущенія для него—знаки, которые создаются дѣйствіемъ внѣшнихъ реальныхъ вещей.

Сенсуалистъ беретъ за исходную точку въ познаніи ощущеніе; матеріалистъ — причины ощущенія, т. е. дѣйствующіе на насъ предметы внѣшняго міра. Такимъ образомъ вопросъ о томъ, былъ ли Фейербахъ матеріалистомъ въ теоріи познанія или не былъ, сводится къ вопросу о томъ, смотрѣлъ ли онъ на ощущеніе, какъ на результатъ дѣйствія внѣшняго міра, другими словами, признавалъ ли онъ реальное бытіе внѣ ощущенія, или не признавалъ. Отвѣтъ на этотъ вопросъ мы находимъ въ книгѣ д-ра Койгена. На страницѣ 114 тамъ говорится, что „Фейербахъ былъ убѣжденъ въ реальности внѣшняго міра“ и что „съ точки зрѣнія Фейербаха человѣкъ является результатомъ природы“. Койгенъ совершенно не замѣчаетъ, что, высказывая эту мысль, онъ опрокидываетъ вверхъ дномъ всю свою конструкцію насчетъ философіи Фейербаха.

Казалось бы, какое отношеніе имѣетъ вопросъ о томъ, былъ ли Фейербахъ матеріалистомъ въ философіи,къ критикѣ научнаго соціализма? Но такое отношеніе несомнѣнно существуетъ, и буржуазные идеологи его инстинктивно сознаютъ. Современная идеалистическая философія, направляющая все свое оружіе главнымъ образомъ противъ научнаго соціализма, старается всякими средствами компрометировать матеріализмъ. Этому направленію важно поэтому доказать, что крупные мыслители не были матеріалистами.

Руководимые классовымъ инстинктомъ, представители современной философіи въ большинствѣ случаевъ систематически искажаютъ воззрѣнія великихъ людей прошедшаго и наполняютъ ложью исторію философіи. Этимъ представителямъ приходятъ на помощь „научившіеся въ университетѣ вѣрить“ разные доктора философіи вродѣ д-ра Койгена.

Далѣе, дѣлая нападки на діалектику Гегеля, д-ръ Койгенъ опять-таки не касается вопроса по существу. Онъ ограничивается общими избитыми сравненіями Гегеля съ Кантомъ, чувствительно распространяясь на ту тему, что Кантъ былъ революціонеръ, а Гегель реакціонеръ. *)

Здѣсь, разумѣется, не мѣсто проводить параллель между Гегелемъ и Кантомъ; она была умѣстнѣе въ книгѣ доктора Койгена, цѣль которой заключалась въ опроверженіи діалектики, какъ теоріи, оправдывающей противорѣчіе классовъ и соціальную революцію.

Но мы не можемъ не выразить нашего удивленія по поводу слѣдующаго курьезнаго обстоятельства. Гегель былъ „реакціонеръ“, а его діалектикой воспользовалась марксова школа, стоящая на точкѣ зрѣнія классоваго антагонизма и считающая соціальную революцію неизбѣжнымъ результатомъ этого антагонизма. Кантъ же былъ „революціонеръ“, а его системой пользуются критики, опровергающіе съ ея помощью классовый антагонизмъ и необходимость соціальнаго переворота.

*) Замѣтимъ мимоходомъ, что личный психологическій складъ Гегеля и Канта не имѣетъ никакого отношенія къ тѣмъ выводамъ, которые вытекаютъ изъ ихъ системъ.

